

ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ
РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ.

подъ редакціей Н. А. БЕРДЯЕВА,
при участіи Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА.

Въ предшествующихъ книжкахъ «Пути» были напечатаны статьи слѣдующихъ авторовъ: Н. Н. Алексѣева, П. Ф. Андерсона, Н. С. Арсеньева, М. Артемьева, П. Аршанов (Франція), Н. Афанасьева, С. С. Безобразова (Иеромонаха Кассіана), Е. Беленсонъ, Н. А. Бердяева, П. Бицилли, Н. БуENOVA, прот. С. Булгакова, Р. Вальтера, Б. П. Вышеславцева, В. Вейдле, Франка Гавена (Америка), М. Георгіевскаго, С. Гессена, А. Глазверга, Н. Н. Глубоковскаго, И. Гофштеттера, В. Гриневиць, Иеромонаха Льва Жиллз, Л. А. Зандера, В. А. Зандеръ, Н. Зернова, В. В. Звѣнковскаго, свящ. А. Ельчанинова, П. К. Иванова, Ю. Иваска, В. Н. Ильина, А. Карпова, Л. П. Карсавина, А. Карташева, Н. А. Клепинина, С. Кавертца (Америка), К. Керна (Англія), Г. Колпакчи, Л. Козловскаго (†), (Польша), Г. Г. Кульмана, Т. Ц. Ку (Китай), М. Курдюмова, А. Лазарева, И. Лаговскаго, Ф. Лива (Швейцарія), М. Литвякъ, Н. О. Лосскаго, Ж. Маритена (Франція), К. Мочульскаго, Я. Меньшикова, П. И. Новгородцева (†), прот. Налимова (†), С. Олларда (Англія), А. Погодина, Р. Плетьева, А. Полотебновой, В. Расторгуева, Н. Реймерса, А. М. Ремизова, Д. Ременко, Русскаго Инока (Россія), Ю. Сазоновой, графа А. Салтыкова, Н. Сарафанова, К. Сережникова, Е. Скобцовой (Матери Маріи), И. Смолича, В. Сперанскаго, О. А. Степуна, И. Стратонова, В. Сеземана, П. Тиллиха (Германія), Н. Тимашева, С. Троицкаго, кн. Г. Н. Трубецкаго (†), Н. Тургенева, Н. О. Федорова (†), Г. П. Федотова, свящ. Г. В. Флоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четверикова, Д. Чижевскаго, В. Эккерсдорфа, Г. Эренберга (Германія), свящ. Г. Цеврикова, Л. Шестова, кн. Д. Шаховскаго (Иеромонаха Іоанна), АББАТА АВГУСТИНА ЯКУВИЗІАКА (Франція).

Адресъ редакціи и конторы:
10, BD. MONTPARNASSE, PARIS (XV).

Цѣна 44-го номера: 10 фр.

Подписная цѣна — въ годъ фр. 35. — (4 книги). Подписка принимается въ конторѣ журнала.

№ 44. ІЮЛЬ — СЕНТЯБРЬ 1934 № 44.

ОГЛАВЛЕНИЕ :

	стр.
1. А. Карташевъ. — Церковь и національность	3
2. Свящ. Георгій Флоровскій. — О границахъ Церкви	15
3. Н. Алексѣевъ. — Объ идеѣ философіи и ея общественной миссіи	27
4. Н. Бердяевъ. — Познаніе и общеніе (отвѣтъ Н. Алексѣеву) ..	44
5. М. Курдюмовъ. — О богоборчествѣ и гееннѣ	50
6. Г. Беннигсенъ. — Письмо въ редакцію	63
7. Новыя книги: Н. Бердяевъ. Комедія первороднаго грѣха. Н. Бубновъ — Rudolf Otto. Reich Gottes und Menschensohn. В. Звѣнковский. — Oecumenica	68

Gérant: Le Viconte Hetman de Villiers

Библиотека "Руниверс"

ЦЕРКОВЬ И НАЦИОНАЛЬНОСТЬ

Сопоставляя эти два понятія, мы сознательно нарушаемъ добрый схоластическій обычай и не даемъ ихъ опредѣленій, беря ихъ въ самомъ общепринятомъ и ортодоксальномъ смыслѣ. Гораздо важнѣе условиться о той плоскости, въ которой будутъ сопоставляться эти идеи. Для даннаго вопроса такихъ плоскостей двѣ. Одна догматико-мистическая, и другая практическая, тактическая.

I.

Съ догматико-мистической точки зрѣнія поставленный вопросъ есть только частный моментъ общаго великаго вопроса объ отношеніи церкви къ человѣческой исторіи и культурному творчеству. Какъ это ни странно, послѣ двухтысячелѣтней исторіи христіанства, вопросъ этотъ, несмотря на его великость и жизненную важность съ нашей точки зрѣнія, до сихъ поръ не нашелъ своего соборнаго разрѣшенія въ Церкви. Не нашелъ, потому что и не былъ церковно поставленъ. Не былъ поставленъ, потому что не былъ осознанъ. И до сихъ поръ съ трудомъ поддается уясненію, какъ именно вопросъ церковно неразъясненный. Большинству онъ кажется просто несущест्वующимъ по своей будто бы догматической элементарности. Онъ обычно считается будто бы ясно предрѣшеннымъ всей христіанской догматикой и является простымъ выводомъ изъ общеизвѣстнаго церковнаго ученія. Такъ подходитъ къ вопросу большинство богословскихъ писателей во всѣхъ вѣроисповѣданіяхъ. Вопросъ, хотя и признается труднымъ и сложнымъ, но все таки не трагическимъ, не такимъ, ради рѣшенія котораго нужно было бы желать вселенскаго собора. Для православнаго же сознанія онъ именно таковъ. Между тѣмъ

прежніе пути къ его постановкѣ и прежнія соборныя средства отсутствуютъ. Время всенародныхъ вселенскихъ переживаній церковныхъ вопросовъ миновало. Не только христіанскія массы, но и знающіе всѣ тайны догматики іерархи и богословы привыкли думать, что впредь въ области вѣроученія можно вполнѣ обойтись накопленнымъ наслѣдствомъ догматическихъ опредѣленій древняго христіанства и все рѣшать только путемъ богословскихъ выводовъ и практическихъ примѣненій завѣщаннаго отцами. И дѣйствительно, нельзя искусственно воскрешать психологію минувшихъ вселенскихъ эпохъ. Фальшиво было бы механически имитировать то, чего нѣтъ. А въ новое время дѣйствительно нѣтъ той связи въ умахъ и сердцахъ христіанскаго чело-вѣчества догматовъ церкви съ важнѣйшими и центральными проблемами общей культуры. Когда спорили въ пятомъ и шестомъ вѣкѣхъ объ одной или двухъ природахъ во Христѣ, то этимъ поглащались всѣ высшіе интересы лучшихъ умовъ и сердецъ тогдашняго чело-вѣчества. Сверхъ этихъ споровъ не существовало никакихъ другихъ, равныхъ имъ по величинѣ и универсальности запросовъ. Этими спорами исчерпывался весь смыслъ духовной культуры того времени. Теперь господствующая секуляризованная культура считаетъ вершинными и самыми важными свои собственныя проблемы и въ ихъ діалектику вовлекаетъ и ей покоряетъ, сумарно говоря, все чело-вѣчество. Церковно-догматическіе вопросы скромно протекаютъ въ узкомъ руслѣ вѣрующаго меньшинства и переживаются, какъ вопросы не универсальныя, а спеціальныя, почти что кружковые и индивидуальныя. Объ нихъ спорятъ и пишутъ спеціалисты богословы, часто при полномъ невѣдѣніи и равнодушной незаинтересованности вѣрующаго народа. И даже ереси и неправомысліе отдѣльныхъ богослововъ почти не волнуютъ и не задѣваютъ массъ. Нѣтъ той соборной, цѣльной, вселенской жизни въ самомъ христіанствѣ, при наличности которой только и возможно было сравнительно быстрое и именно соборно-вселенское раскрытіе и развитіе догматическаго ученія. Сама біологія догматической жизни и церкви приняла теперь новую форму, форму невоспримчивости къ новымъ вопросамъ. Эти вопросы живутъ и рѣшаются анархически, индивидуалистически, внѣ всякой церкви, въ атмосферѣ свѣтской, безрелигіозной культуры. Благодаря этому дуализму въ умственной и духовной жизни новаго чело-вѣка, притупляется и даже совершенно снимается въ соз-

наніи даже самихъ христіанъ, даже самихъ богослововъ, трагизмъ многихъ, въ сущности христіанскихъ вопросовъ. То, что было трагично для древняго христіанства, то что было для него вопросомъ вѣчнаго спасенія или вѣчной гибели, то для современнаго намъ христіанина упрощается и облегчается его глубокимъ раздвоеніемъ въ области умственнаго сознанія. Не находя немедленнаго отклика на свои запросы отъ соборно-молчащей церкви, онъ привычнымъ экскурсомъ въ область своего свѣтски-культурнаго мышленія утоляетъ свою жажду свободными исканіями и результаты ихъ посильно согласуетъ въ нѣкоторой личной, почти не интересующей церковь, религіозно-философской системѣ. Своего рода двойная бухгалтерія, обезкровливающая и обезсиливающая церковное соборное творчество.

И такъ какъ западныя христіанскія вѣроисповѣданія глубоко связаны съ культурой гуманизма, то вмѣстѣ съ секуляризацией гуманизма въ новое время, они въ ихъ богословскомъ творествѣ наиболѣе подвержены этой болѣзни раздвоенія и потерѣ чувствительности къ трагизму вопроса о взаимоотношеніи церкви и земной культуры. Они пріемлютъ интересы культуры, права, государства, націи, какъ что-то имъ близкое, безспорное. Внѣгуманистическое восточное православное міроощущеніе съ несравненно большей остротой переживаетъ трагизмъ этого вопроса, трагизмъ «непріятія міра». Православное сознаніе и мистика православнаго благочестія глубоко и существенно аскетичны. Духъ палестинскаго, апостольскаго, эсхатологическаго, оторваннаго отъ интересовъ исторіи, христіанства, возрожденный въ духѣ монашеской аскезы, до сего дня господствуетъ въ сердцѣ православія. Вся многовѣковая національно-политическая сраченность православныхъ церквей съ государствами византійскаго плана не потрясла этого интимнаго внѣисторизма православія. Его богословское сознаніе на вопросъ о смыслѣ исторической жизни христіанскихъ націй отвѣтило упрощенно эсхатологически; — встрѣтить уже наступающія послѣднія времена въ бронѣ вѣрности отеческому, законченному, совершенному православію. Такова философія исторіи византійскихъ хронографовъ, еще не замѣненная въ наше время никакимъ другимъ соборно общепризнаннымъ взглядомъ. Практически, конечно, подавляющее большинство восточныхъ христіанъ въ новое время такъ не думаетъ и съ такой психологіей не живетъ. Но эта утрата эсхатологическаго аскетизма прот-

цевъ не есть еще свидѣтельство замѣны ея какимъ то новымъ, освященнымъ Церковью отвѣтомъ. Наиболѣе строгіе просто назовуть это обмірщеніемъ и паденіемъ.

Такому радикальному аскетизму православія какъ будто не соотвѣтствуетъ фактически его внѣшняя исторія, какъ въ-роисповѣданія преимущественно, до языческой наивности, связаннаго съ жизнью отдѣльныхъ націй, государствъ и культуръ. Объясняется это не положительнымъ вдохновеніемъ православной мистики и православно-аскетическаго благочестія по отношенію къ задачамъ земной исторіи человечества, а своеобразной слабостью и беззащитностью аскетизма какъ таковаго во всѣхъ его формахъ. Въ христіанскомъ аскетизмѣ есть свой моментъ непротивленія злу насиліемъ. Отсюда, затрачивая всю силу духовной борьбы съ грѣшнымъ міромъ на оборону своей души отъ нападеній грѣха, на подвигъ пассивнаго терпѣнія и страданія, аскетизмъ отказывается отъ активнаго участія въ дѣлахъ міра сего; онъ принимаетъ ихъ, какъ фактъ внѣшней необходимости въ томъ видѣ, какъ устраиваютъ ихъ поврежденные грѣхомъ законы природы и мірская грѣшная воля людей. Утѣшеніемъ аскету въ этомъ пріятіи служитъ крещеніе и печать христіанства, воспринятая націями и государствами. При этомъ условіи, ихъ грѣшное земное національное бытіе получаетъ идеаль и надежду, какъ и всякій индивидуальный грѣшникъ, стряхнуть съ себя, въ путяхъ покаянія и аскезы, бремя грѣха, освободиться отъ тлѣнія и приблизиться къ грани царства неземнаго, неплотскаго, а уже небеснаго, духовнаго.

Такова логика аскетизма, въ ея будничномъ, прозаическомъ историческомъ существованіи, создающая типичное для православныхъ церквей пассивное примиреніе со всѣми наличными мѣстными національными режимами и даже поработеніе ими. Получается фактический компромиссъ, который кажется привычному большинству какъ бы достаточно мотивированнымъ православной догмой и мистикой. Между тѣмъ для богословскаго сознанія не дано никакой ясной мотивировки такого компромисса. Не формулирована даже законная и умѣстная въ догматахъ антиномія. Мы стоимъ здѣсь просто предъ обнаженнымъ и непримиреннымъ противорѣчіемъ. Зачѣмъ, въ самомъ дѣлѣ, аскетической церкви физическое размноженіе человечества или даннаго народа, умноженіе его благосостоянія и развитие его національной культуры, если лицо ея напряженно обращено къ приближающемуся апокалипсису, къ концу и безъ того затянувшася времени? Зачѣмъ заполнять это время какими то повторяющимися,

несовершенными человѣческими усиліями къ построенію столь непрочнаго земного града, несклоннаго идти по путямъ царства Божія, а скорѣе возрастающаго во враждѣ къ нему? Такъ слагается внутренній парадоксъ отношеній православной Церкви къ интересамъ національной жизни; при трагической аскетической предпосылкѣ — безтрагичное, пассивное сожителство съ національными интересами. При этомъ простая естественная психологія съ преобладаніемъ въ ней, выражаясь библейскимъ языкомъ, «плоти и крови», легко родить господствующій типъ церковнаго націонализма и оправданія узкихъ, мѣстныхъ политикъ благословеніями церкви. Въмѣсто трагической требовательности, предъявленной аскетической церковью къ язычески натуральной сферѣ національныхъ мотивовъ и страстей, мы являемся зрителями не только церковной снисходительности и терпимости къ морально несовершеннымъ путямъ національной политики, но и прямого имъ услуженія, вплоть до соблазнительнаго оппортунизма и сервилизма. Мы не морализуемъ по поводу какихъ то случайныхъ частныхъ, мы имѣемъ въ виду фатальное послѣдствіе догматико-мистической неясности директивъ церкви въ области коллективныхъ взаимоотношеній человѣчества. Аскеза, какъ единственная норма личной духовной жизни православнаго христіанина, не даетъ ясной директивы: какъ вести себя всей церкви въ сферѣ общественной? И трудно ждать измѣненія этого тягостнаго положенія при отсутствіи общецерковнаго осознанія его трагичности, при почти фаталистическомъ сознаніи: такъ было, такъ будетъ и иначе быть не можетъ...

Но если такъ неподвижно сознаніе официальной церкви, то о какомъ же трагизмѣ православнаго міроощущенія въ данномъ вопросѣ мы говорили? Во-первыхъ трагизмъ вытекаетъ внутренне-логически изъ аскетической догмы, мистики и благочестія православія и, во-вторыхъ, я констатирую нарастаніе этой трагичности сознанія въ богословской мысли православія въ новое время, по крайней мѣрѣ въ лонѣ русскаго православія. Мы русскіе христіане и богословы обязуемся свидѣтельствовать предъ всѣмъ міромъ, что наше сознаніе, не индивидуальное, а всенародно-коллективное болѣе мучаемо рожденіемъ новаго, или если угодно, обновленнаго рѣшенія вопроса о христіанскомъ смыслѣ земной исторіи человѣчества и въ частности національныхъ формъ его жизни. Однихъ усилій отдѣльныхъ богословскихъ мыслителей и писателей намъ мало. Намъ нуженъ голосъ самой церкви. Если будутъ молчать и не понимать насъ наши восточные

собратья, то мы ихъ разбудимъ и потребуемъ вмѣстѣ съ нами общецерковно, соборно рѣшить вопросъ, нерѣшенный нашими праотцами.

Теоретически намъ ясенъ положительный, оптимистическій исходъ въ рѣшеніи догматическаго вопроса объ отношеніи церкви къ земному устроенію человѣчества. Догматъ о Богочеловѣкѣ, формулированный со времени III и IV Вселенскихъ соборовъ, въ его антиномической полнотѣ есть тотъ золотой ключъ, которымъ предъ церковью открываются всѣ секреты трактуемаго нами вопроса. Догматическая мысль можетъ двигаться при помощи этого чудеснаго компаса въ страшныя дали за предѣлы рационально-человѣческіе. Но практическая мистика и духъ благочестія православной церкви не общаются быть столь широкими, подвижными и способными къ обновленію. Въ этотъ тонъ православія и упирается вся трагичность выдвигаемаго вопроса.

II.

Но кромѣ глубинъ догматики и мистики, внѣ которыхъ не можетъ протекать полное и плодотворное рѣшеніе никакихъ христіанскихъ вопросовъ, всетаки существуетъ условно нами отдѣляемая въ теоріи и фактически существующая какъ бы въ отдѣльности отъ своихъ догматическихъ корней ежедневная, конкретная практика взаимоотношеній церковей и національной жизни, гдѣ приходится дѣйствовать церковнымъ силамъ по инерціи и практическимъ инстинктомъ рѣшать вопросы частично, примѣнительно къ обстоятельствамъ даннаго времени и даннаго мѣста. Въ этомъ порядкѣ вопросъ предносится предъ каждымъ богословскимъ мыслителемъ, предъ каждымъ церковнымъ дѣятелемъ всегда конкретно. Неизбѣжно умѣть его рѣшать такъ сказать на короткѣ, безъ осложненій догматическими трагедіями. Разумѣю прагматическую, современную постановку вопроса о Церкви и національной жизни. Къ чему сводится она въ текущую минуту? Въ чемъ ея острота для насъ въ современности? Каково должно быть въ наши дни правило тактическаго поведенія въ этомъ вопросѣ? Изъ области догматики переводимъ вопросъ въ область тактики.

Примемъ за религіозно-метафизическую предпосылку всѣхъ нашихъ дальнѣйшихъ оцѣнокъ общую формулу, понятную для всѣхъ разновидностей христіанства. А именно, что церковь должна относиться къ цѣнностямъ національной

жизни по азбучной аналогіи первенства духа надъ плотью. Все для христіанства на второмъ мѣстѣ послѣ тайнъ божественнаго откровенія и цѣлей царства Божія. Всѣ другія цѣнности второстепенны и подчинены жизни духовной, божественной, хранимой церковью. Цѣнности меньшія, относительныя противостоятъ цѣнности большей, абсолютной. Цѣнность національнаго начала безспорная, какъ и цѣнность самоутвержденія отдѣльной личности, суть цѣнности относительныя, легко вырождающіяся въ грѣховный эгоизмъ. Они находятъ свое оправданіе въ соподчиненіи ихъ руководству мѣрилъ абсолютныхъ, мѣрилъ церкви. Съ этой точки зрѣнія цѣнности относительныя неустойчивы. Предъ судомъ церкви онѣ могутъ превращаться въ величины отрицательныя. И личный, натуральный эгоизмъ и національное самоутвержденіе могутъ изъ относительнаго блага превращаться, благодаря своей обратной оріентаціи въ сторону отъ христіанства, въ злое язычество.

Что мы видимъ въ дѣйствительности текущаго дня? Безвозвратно минули тѣ патріархальныя времена, когда національная жизнь народа расцвѣтала и процвѣтала подъ добрымъ вліяніемъ церкви. XIX-й, особенно XX в. — вѣка новаго, бурнаго расцвѣта національныхъ энтузіазмовъ, но въ секулярномъ, лаическомъ и часто прямо антихристіанскомъ духѣ. Новѣйшій пазосъ самоутвержденія всѣхъ малыхъ націй не только въ Европѣ, но и на всѣхъ материкахъ, особенно съ прибавкой яда коммунистической агитаціи, опредѣленно безбожной, уже совершенно чуждается христіанства и Церкви, является націонализмомъ языческимъ. Языческій по существу націонализмъ XIX в. у великихъ европейскихъ націй еще носилъ характеръ нейтральности въ отношеніи къ церкви и былъ антиклерикальнымъ и антицерковнымъ лишь въ мѣру своихъ практическихъ и тактическихъ столкновеній съ организованными силами церкви. Культуркампфъ и отдѣленіе церквей отъ государствъ, вмѣстѣ съ секуляризацией церковныхъ имуществъ и школы, — вотъ лозунги лаическаго націонализма XIX в. Въ XX в. мы видимъ довольно неожиданное сгущеніе этого антихристіанскаго лаическаго духа въ нѣкій родъ язычества религиознаго, съ своего рода мистикой, полярной въ отношеніи къ христіанству. Таковъ германскій расизмъ съ его воскрешеніемъ религіи Тора, Одина и Вотана и итальянскій фашизмъ съ его истерически искусственнымъ идолопоклонствомъ предъ государствомъ и Римомъ физическимъ. Если церковь въ конфликтахъ XIX вѣка должна была до нѣкоторой степени правильно, во имя восстановленія внѣшней справедливости, поступиться предъ свѣтскимъ государствомъ своими унаслѣдованными отъ преж-

ного времени внѣшними правовыми и матеріальными привилегіями и въ общемъ съ достоинствомъ потерять ихъ, возмѣстивъ свое вліяніе на духъ народовъ своими специфически-духовными средствами, то здѣсь, предъ этимъ грубымъ и уже духовно-воинствующимъ націонализмомъ въ духѣ расизма и фашизма, церковь не имѣетъ никакихъ основаній для благородной уступчивости. Съ этимъ демоническимъ и извращеннымъ націонализмомъ она вынуждена вести напряженную, по меньшей мѣрѣ оборонительную войну. Папскій Римъ, надо отдать ему справедливость, не продалъ своего достоинства за милости конкордата Муссолини, и въ вопросѣ школьномъ, брачномъ, вообще національномъ безотлагательно заявилъ свою непримиримость и одержалъ значительную побѣду. Этотъ случай Ватиканъ-Муссолини очень показателенъ для предстоящихъ задачъ Церкви въ ея отношеніяхъ къ національной жизни. Повидимому кончаются времена, когда церковь, какъ любящая воспитательница, опекала и культивировала покорный ей или кротко-нейтральный паеосъ національной жизни. Питомецъ изъ ягненка, оказывается, можетъ превращаться въ опаснаго волка, и прежнія отношенія съ нимъ приходится мѣнять. Изъ бѣсноватаго силами церковнаго экзорцизма нужно изгонять демоновъ. Таковъ можетъ быть кризисъ и всей культуры ближайшаго будущаго. Отъ идеалистическаго антиклерикализма и прѣсной нейтральности XIX вѣка, она, кажется, идетъ къ матерьялистической демонизаціи.

Но вотъ тактическое затрудненіе для церкви. Продолжая, гдѣ еще возможно, свое любовно педагогическое воздѣйствіе на національную жизнь, Церковь, въ неизбежной борьбѣ съ новѣйшимъ зоологическимъ антирелигіознымъ націонализмомъ, какъ будто имѣетъ уже и готовыхъ союзниковъ въ лицѣ ряда политическихъ и культурныхъ идеологій, также возстающихъ противъ новѣйшихъ обостреній націонализма. Таковы остатки космополитизма прошлаго вѣка, интернационализмъ науки, промышленности и сомнительный интернационализмъ социалистическихъ партій. Всѣ эти теченія возвышаютъ голосъ противъ расизма и фашизма и могутъ недальновиднымъ христіанамъ показаться союзниками на единомъ фронтѣ. Опасно церкви поддаться этой иллюзіи и связаться въ чемъ либо съ этими чуждыми попутчиками. Въ чемъ цѣль этихъ нехристіанскихъ интернационалистовъ нашего времени? Оставимъ въ сторонѣ наиболѣе старомодныхъ и отвлеченныхъ изъ нихъ. Въ ихъ средѣ движущую силу составляютъ, конечно, идеологи, дышущіе ненавистью къ національному началу въ корнѣ. Имъ желательно совсѣмъ убить это начало въ человѣческомъ родѣ. Это идеологи стерилизаціи и нивеллиров-

ки человѣческаго типа на землѣ, которымъ не только не дорого, но прямо ненавистно личное, свободолюбивое разнообразіе человѣческихъ типовъ и національных коллективовъ, которые одержимы мечтой согнать все человѣческое стадо въ одну покорную, безличную массу и использовать ее, какъ нѣкую машину или какъ механизированный муравейникъ для какихъ то своихъ цѣлей. Цѣли эти сулятъ обольщаемымъ массамъ всеобщее, равное, сытое довольство на землѣ «безъ королей, капиталистовъ и поповъ», но и безъ Христа. Видѣть въ этихъ интернационалистахъ и антифашистахъ своихъ союзниковъ для христіанъ было бы грубой тактической ошибкой. Церкви имѣютъ достаточно своихъ силъ и основаній, чтобы протестовать противъ извращеній національнаго начала, не разлагая его и не враждуя съ нимъ въ его подлинномъ видѣ. Национальное начало, какъ и начало, индивидуальное и частное, есть святое начало разнообразія и Божьей красоты въ этомъ мірѣ, какъ разнообразна красота цвѣтовъ на полѣ. Церковь имѣла правильный инстинктъ, культивируя гениальное и творческое начало національной дифференціаціи. Она имѣетъ достаточный критерій и для отмежеванія себя отъ націонализма извращеннаго, не вступая въ союзъ съ духовной пошлостью и тайнымъ человѣконенавистничествомъ безбожныхъ интернационалистовъ.

Положительное отношеніе церкви къ національному началу въ настоящій моментъ диктуется еще и той ролью этого начала, которую оно играетъ въ защитѣ чело-вѣчества отъ разложенія его солидарности проповѣдью классовой злобы. Будто бы во имя прогресса классовая вражда должна расколоть всѣ націи по особому разрѣзу двухъ борющихся классовъ и разрушить ихъ солидарность, достигаемую въ рамкахъ отдѣльныхъ націй. Какъ ни несовершенна эта національная солидарность классовъ съ точки зрѣнія высшаго идеала христіанской любви, тѣмъ не менѣе эта солидарность есть относительное натуральное благо, которое есть цѣнность для церкви, какъ база ея нравственно преобразующей и воспитывающей обществу дѣятельности. А противоположная ей классовая злоба есть безспорное натуральное зло, съ которымъ невозможно сочетать христіанское начало любви.

Въ практикѣ нашихъ дней для Церкви, по связи съ вопросомъ національнымъ, возникаетъ и другая тактическая проблема, проблема мира, ибо отвѣтственность за войны не безъ основанія вмѣняется конкурирующимъ національнымъ интересамъ. Правда, сейчасъ грозитъ всему міру гораздо большая опасность, чѣмъ войны національныя, а именно опасность войны морально худшей изъ всѣхъ, самой злой, жестокой и

безчеловѣчной, войны классовой. По странному недосмотру почему-то она еще не объявлена «внѣ закона» подобно войнамъ національнымъ. Это было бы справедливѣе. Но безспорно, съ христіанской точки зрѣнія, война есть зло и грѣхъ, съ которымъ Церковь обязана бороться. Здѣсь Церковь, стоящая какъ врачъ у больного сердца націи съ тонкимъ духовнымъ слуховымъ аппаратомъ, должна напрягать всю силу своего сверхчеловѣческаго безстрастія и евангельской чистоты совѣсти, чтобы, въ минуту страстныхъ національныхъ порывовъ къ оружію, своимъ неземнымъ, пророческимъ сужденіемъ и властнымъ голосомъ указать и своему народу и врагу и всему человечеству, путь къ высшей справедливости и къ лучшимъ, благороднѣйшимъ средствамъ ея достиженія чѣмъ желѣзная, а нынѣ и газовая ultima ratio. Это сверхчеловѣчески трудное служеніе церкви. Это одна изъ антиномическихъ задачъ, въ осуществленіи которыхъ нельзя предписать никакихъ шаблонныхъ правилъ. Какъ въ работѣ надъ самимъ собой христіанинъ, не отвергая святыхъ правъ своей личности, долженъ преодолѣть въ себѣ всякій дурной эгоизмъ и преобразить свои страсти самыми сложными и мудрыми приѣмами духовной борьбы, такъ точно и поведение церкви въ признаніи національнаго самоутвержденія должно быть величайшимъ искусствомъ духовной тактики, соединенной съ торжествомъ отрицанія грѣшнаго національнаго эгоизма, часто диктующаго войны. Это не исключаетъ, конечно, права Церкви на признаніе относительной правды отдѣльныхъ войнъ, или превосходства въ относительной правдѣ одной воюющей стороны надъ другой. Тактическая кооперація Церкви съ безрелигіозными пацифистическими движеніями менѣе фальшива и опасна, чѣмъ исключаемая нами кооперація съ интернационализмомъ. Но и здѣсь есть опасность вышеуказаннаго сорта. Ибо часть нынѣшнихъ пацифистовъ открыто, а другая обманно, создаютъ пацифистическій шумъ въ цѣляхъ притупленія интереса къ войнамъ національнымъ для подготовки почвы для войны новой, классовой. Это обманъ коммунизма нашихъ дней. Это одна изъ сѣтей коммунизма, въ которую церквамъ не приличествуетъ быть уловленными.

III.

Въ столь трудной роли, выпадающей на долю церквей въ области національной жизни, имъ приходится усиленно позаботиться о своей максимальной независимости.

с т и , ради усиленія ихъ моральной мощи среди будущихъ міровыхъ бурь.

Римско-католическая система въ этомъ отношеніи обладаетъ нѣкоторыми явными преимуществами надъ протестантской и православной. Хотя и обижаются часто національныя самолюбія народовъ тѣмъ, что ихъ латинскіе пастыри не всѣмъ сердцемъ принадлежать къ своимъ націямъ и по временамъ кажутся какими-то измѣнниками своимъ отечествамъ и даже слугами не просто церкви, а историческаго романизма, но въ глубокихъ конфликтахъ современныхъ ставшихъ языческими націонализмовъ съ идеалами церкви, римско-католическая система даетъ драгоценную опору мѣстнымъ церковнымъ борцамъ противъ неевангельскаго язычества въ защиту независимости и достоинства церкви. Это положительное свойство римской системы не связано съ необходимостью съ догматомъ папской непогрѣшимости. Оно мыслимо и внѣ этого догмата, въ канонической системѣ той «церковной монархіи» (если угодно конституціонно ограниченной), которая является закономъ и для восточно-православныхъ церквей. Такія не догматическія, а каноническія, внѣшне-организационныя «монархіи» патріархатовъ, возвышающіяся надъ узкими границами отдѣльныхъ государствъ и національностей, есть практическій идеалъ нашего времени, когда всѣ силы міра и добрыя и злыя организуются въ міровыя величины и наращиваютъ свою мощь этими сложеніями и умноженіями.

Протестантскія церкви, естественно и дружественно сливающіяся съ жизнью отдѣльныхъ націй, несомнѣнно страдаютъ теперь отъ своей слишкомъ тѣсной связи съ національными государствами. Какое то собраніе ихъ воедино для высвобожденія изъ слишкомъ тѣсныхъ путъ мѣстныхъ интересовъ есть задача, долженствующая интересоватъ всѣ церкви, какъ части единаго христіанства, которому надлежитъ выдержать борьбу съ новыми формами мірового антихристіанства.

Организационныя задачи православныхъ церквей, съ этой точки зрѣнія, тѣ же самыя, т. е. собраніе разрозненныхъ по мелкимъ національнымъ дробямъ отдѣльныхъ автокефальныхъ церквей, de facto подчиненныхъ и иногда поработенныхъ государству, въ организованные соборныя союзы, могущіе поставить отдѣльныя церкви въ нѣсколько приподнятое положеніе надъ своими націями. Разрозненному православію, особенно въ наше «коммунистическое» и «фашистское» время, не церемонящееся ни съ какою; а въ частности и съ религіозной свободой, надо спѣшно приобрести нѣкоторую экстерриториаль-

ную опору въ своихъ, указанныхъ канонами, большихъ церковныхъ «монархіяхъ» и вселенскихъ соборахъ. Практика соборованія всего православнаго востока, его взаимообщенія и экстериторіальнаго объединенія въ формѣ на первое время хотя бы постоянныхъ междусоборныхъ синодовъ, есть неотложная задача момента, диктуемая въ частности и задачами церкви въ отношеніи къ національной жизни и новыми опасностями, вырастающими на этой почвѣ изъ стихій языческаго націонализма.

Собораніе въ большіе комплексы отдѣльныхъ вѣроисповѣданій есть только этапъ къ соборанію всего христіанства, всѣхъ церквей не въ безличную и униформную «унію» римскаго имперіалистическаго образца, но въ свободный и автономный въ своихъ частяхъ союзъ кооперирующаго въ защитѣ общихъ основъ евангелія христіанскаго міра противъ слагающихся воедино міровыхъ антихристіанскихъ силъ.

Отъ разсмотрѣнія вопроса въ двухъ плоскостяхъ получается кажущееся противорѣчіе. Съ догматико-мистической точки зрѣнія приходится защищать національное начало отъ пренебреженія имъ со стороны аскетической Церкви, а съ практической точки зрѣнія нужно церковь защищать отъ языческаго націонализма. Примиреніе заключается въ нормальной постановкѣ того и другого начала. Раскрывшая въ полнотѣ свое ученіе Церковь будетъ активнымъ одухотворителемъ національной жизни, а не — извращенный безбожіемъ національный геній останется другомъ и сыномъ Церкви.

А. К а р т а ш е в ъ .

Парижъ. VIII, 1932.

О ГРАНИЦАХЪ ЦЕРКВИ

Очень нелегко дать точное и твердое опредѣленіе раскола или схизмы (различаю «богословское опредѣленіе» отъ простаго «каноническаго описанія»). Ибо расколъ въ Церкви есть всегда нѣчто противорѣчивое и противоестественное, парадоксъ и загадка. Ибо Церковь есть единство. И все бытіе Ея въ этомъ единствѣ и единеніи, о Христѣ и во Христѣ. «Ибо всѣ мы единымъ Духомъ во единое тѣло крестились» (I Кор. XII. 13). И прообразъ этого единства есть Троическое единосушіе. Мѣра этого единства есть каѳоличность (или соборность), когда непроницаемость личныхъ сознаній смягчается и даже снимается въ совершенномъ единомысліи и единодушіи, и у множества вѣрующихъ бываетъ единое сердце и одна душа (срв. *Дьян. IV. 32*). Расколъ, напротивъ, есть уединеніе, обособленіе, утрата и отрицаніе соборности. Духъ раскола есть прямая противоположность церковности... Вопросъ о природѣ и смыслѣ церковныхъ раздѣленій и расколовъ былъ поставленъ во всей остротѣ уже въ приснопамятныхъ крещальныхъ спорахъ III-го вѣка. И св. Кипріанъ Карфагенскій съ неустрашимой послѣдовательностью развилъ тогда ученіе совершенной безблагодатности всякаго раскола, и именно какъ раскола. Весь смыслъ и весь логическій упоръ его разсужденій былъ въ томъ убѣжденіи, что таинства установлены въ Церкви. Стало быть, только въ Церкви и совершаются, и могутъ совершаться, — въ общеніи и въ соборности. И потому всякое нарушеніе соборности и единства тѣмъ самымъ сразу же выводитъ за послѣднюю ограду, въ нѣкое рѣшительное «внѣ». Всякая схизма для св. Кипріана есть уходъ изъ Церкви, изъ той священной и святой земли, гдѣ только и бьетъ крещальный источникъ, ключъ спасительной воды (*quia una est aqua in ecclesia sancta, S. Сурр. apist. LXXI, 2*). Уче-

ніе св. Кипріяна о безблагодатности расколовъ есть только обратная сторона его ученія о единствѣ и соборности... Здѣсь не мѣсто и не время припоминать и еще разъ пересказывать доводы и доказательства Кипріяна. Каждый ихъ помнить и знаетъ, долженъ знать, долженъ былъ запомнить. Они не остыли до сихъ поръ... Историческое вліяніе Кипріяна было длительнымъ и сильнымъ. И, строго говоря, въ своихъ богословскихъ предпосылкахъ ученіе св. Кипріяна никогда не было опровергнуто. Даже Августинъ не такъ далекъ отъ Кипріяна. Спорилъ онъ съ донатистами, не съ самимъ Кипріяномъ, и не Кипріяна опровергалъ, — да и спорилъ онъ больше о практическихъ мѣрахъ и выводахъ. Въ своихъ разсужденіяхъ о Церковномъ единствѣ, о единствѣ любви, какъ о необходимомъ и рѣшающемъ условіи спасительнаго дѣйствія таинства, Августинъ собственно только повторяетъ Кипріяна, въ новыхъ словахъ... Практическіе выводы Кипріяна не были приняты и удержаны Церковнымъ сознаніемъ. И спрашивается: какъ это было возможно, если не были оспорены или отведены предпосылки... Нѣтъ надобности вдаваться въ подробности довольно неясной и запутанной исторіи каноническихъ отношеній Церкви къ раскольникамъ и еретикамъ. Достаточно установить, что есть случаи, когда самымъ образомъ дѣйствія Церкви даетъ понять, что таинства значимы и въ расколахъ, даже у еретиковъ, — что таинства могутъ совершаться и внѣ собственныхъ каноническихъ предѣловъ Церкви. Приходящихъ изъ расколовъ и даже изъ ересей Церковь пріемлетъ обычно не черезъ крещеніе, очевидно подразумевающа или предполагающа, что они уже были дѣйствительно окрещены раньше, въ своихъ расколахъ и ересьяхъ. Во многихъ случаяхъ Церковь пріемлетъ присоединяющихся и безъ мѣропомазанія, а клириковъ нерѣдко и «въ сущемъ санѣ», что тѣмъ болѣе приходится понимать и толковать въ смыслѣ признанія значимости или реальности соотвѣтственныхъ священнодѣйствій, совершенныхъ надъ ними «внѣ Церкви». Но, если таинства совершаются, то только Духомъ Святымъ... Каноническія правила устанавливаютъ или вскрываютъ нѣкій мистическій парадоксъ. Образомъ своихъ дѣйствій Церковь какъ бы свидѣтельствуетъ, что и за каноническимъ порогомъ еще простирается Ея мистическая территорія, еще не сразу начинается «внѣшній міръ»... Св. Кипріанъ былъ правъ: таинства совершаются только въ Церкви. Но это «въ» онъ опредѣлялъ поспѣшно и слишкомъ тѣсно. И не приходится ли заключать скорѣе въ обратномъ порядкѣ: гдѣ совершаются таинства, тамъ Церковь... Св. Кипріанъ исходилъ изъ молчаливаго предположенія, что каноническая граница Цер-

кви есть всегда и тѣмъ самымъ граница харизматическая. И вотъ это недоказанное отождествленіе не было подтверждено соборнымъ самосознаніемъ. Церковь, какъ мистическій организмъ, какъ таинственное «тѣло Христово», не можетъ быть описана адекватно въ однихъ только каноническихъ терминахъ или категорияхъ. И подлинныя границы Церкви нельзя установить или распознать по однимъ только каноническимъ признакамъ или вѣхамъ. Очень часто каноническая грань указываетъ и харизматическую, — и связуемое на землѣ затягивается неразрѣшимымъ узломъ и въ небесахъ. Но не всегда. Еще чаще: не сразу. Въ своемъ сакраментальномъ или мистериальномъ бытіи Церковь вообще превышаетъ каноническія мѣры. Потому каноническій разрывъ еще не означаетъ сразу же мистическаго опустошенія и оскуднѣнія... Все, что Кипріанъ говорилъ о единствѣ Церкви и таинствъ можетъ быть и должно быть принято. Но не слѣдуетъ вмѣстѣ съ нимъ обводить послѣдній контуръ Церковнаго тѣла по однѣмъ только каноническимъ точкамъ...

И здѣсь возбуждается общій вопросъ и сомнѣніе. Подлежать ли эти каноническія правила и дѣйствія богословскому обобщенію. Можно ли предполагать за ними богословскіе или догматическіе мотивы и основанія. Или въ нихъ сказывается скорѣе только пастырское усмотрѣніе и снисхожденіе. Не слѣдуетъ ли понимать каноническій образъ дѣйствій скорѣе въ смыслѣ снисходящаго умолчанія о безблагодатности, чѣмъ въ смыслѣ признанія реальности или значимости схизматическихъ священнодѣйствій. И потому врядъ ли осторожно привлекать или вводить каноническіе факты въ богословскую аргументацію... Это возраженіе связано съ теоріей такъ наз. «и к о н о м і и (*)»... Въ обычномъ церковномъ словоупотребленіи *οἰκο-*

*) Ученіе о церковной «икономіи» развито всего больше въ греческой богословской литературѣ. Отмѣчу только: Хр. 'Ανδρουτσος, Δογματικὴ τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς, 'Εκκλησίας ἐν Αθ. 1907, σελ. 306 κтл.; К. I. Δουβουνιάτης, Τὰ μυστήρια τῆς ἀνατολικῆς ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, ἐν Αθ. 1913, σελ. 162 κтл.; его же, The Principle of Economy, the Church Quarterly Rev., No 231, April. 1933; срв. F. Gavin, Some aspects of contemporary Greek orthodox thought, 19, p. 292 ff.; Z. Spasil, S. J., Doctrina theologiae Orientis septipara de Sacramento baptismi, Orientalia Christ. VI, 4, R. 1926. Въ русской богословской наукѣ подобной точки зрѣнія придерживались немногіе. Срв. переписку М. Антонія съ Р. Гардинеромъ, въ журналѣ «Вѣра и Разумъ», 1915, 4, 17; 1916. 8-9, 12, и особенно статью А. Иларіона, Единство Церкви и всемірная конференція христіанства, Богословскій Вѣстникъ, 1917, январь. Еще см. J. A. Douglas, The relations of the Anglican Churches with the Eastern-Orthodox, L. 1921, p. 51 ff.; The Orthodox Principle of Economy and its exercise, The Christian East, XIII. 3-4, 1932, и Economie Intercommunion — въ Report of the Committee to consider the findings of Laris. Conf.

νομία есть терминъ очень многозначный. Въ самомъ широкомъ смыслѣ «икономія» охватываетъ и означаетъ все дѣло спасенія (срв. *Колосс. I. 25; Ефес. I. 10; III. 2. 9.*). Вульгата передаетъ обычно : dispensatio (*). Въ каноническомъ языкѣ «икономія» не стало терминомъ. Это скорѣе описательное слово, нѣкая общая характеристика, — «икономія» противопоставляется «акривіи», какъ нѣкое смягченіе церковной дисциплины, какъ нѣкое «изъятіе» или исключеніе изъ «строгаго права» (jus strictum) или изъ подъ общаго правила. И движущій мотивъ «икономіи» есть именно «филантропія», пастырское усмотрѣніе, педагогическій расчетъ, — всегда доводъ отъ рабочей полезности. «Икономія» есть скорѣе педагогическій принципъ, нежели каноническій. «Икономія» есть пастырскій коррективъ каноническаго сознанія. И упражнять «икономию» можетъ и долженъ уже каждый отдѣльный пастырь въ своемъ приходѣ, еще болѣе епископъ и соборъ епископовъ. Ибо «икономія» и есть пастырство, и пастырство есть «икономія»... Въ этомъ вся сила и жизненность «икономическаго» принципа. Но въ этомъ и его ограниченность. Не всякій вопросъ можетъ быть поставленъ и рѣшенъ въ порядкѣ «икономіи»... И вотъ спрашивается: можно ли ставить вопросъ о раскольникахъ и еретикахъ, какъ вопросъ одной только «икономіи»... Конечно, поскольку рѣчь идетъ о приобрѣтеніи заблудшихъ душъ для каѳолической истины, о методахъ ихъ приведенія «въ разумъ истины»; все дѣйствованіе должно быть «икономическимъ», т. е. пастырскимъ, со-распинающимся, любовнымъ. Подобаешь оставить девяносто девять, и искать заблудшую овцу... Но тѣмъ болѣе требуется при этомъ полная искренность и прямота... И не только въ области догматовъ требуется эта недвусмысленная точность, строгость и ясность, т. е. именно «акривія», — ибо какъ иначе достигнуть единомыслія. Точность и ясность необходимы прежде всего въ мистическомъ діагнозѣ. Именно поэтому вопросъ о священнодѣйствіяхъ раскольниковъ и еретиковъ долженъ быть поставленъ и обсужденъ въ порядкѣ самой строгой акривіи. Ибо здѣсь не столько quaestio juris, сколько quaestio facti, — и вопросъ о мистическомъ фактѣ, о сакраментальной реальности. Рѣчь идетъ не столько о «признаніи», сколько именно о діагнозѣ, — нужно именно узнать или распознать... Именно съ радикальной точки зрѣнія св. Кипріана всего менѣе совмѣстима «икономія» въ данномъ вопросѣ. Если за каноническими границами Церкви сразу же начинается безблагодат-

*) Срв. A. d' A l e s , Le mot *oikonomia* dans la langue théologique de St. Irénée, *Revue des études grecques*, t. XXII, 1919, p. 1—9.

ная пустота, и схизматики вообще и крещены не были, и все еще пребываютъ въ до-крещальномъ мракѣ, тѣмъ болѣе необходима въ дѣйствіяхъ и сужденіяхъ Церкви совершенная ясность, строгость, настойчивость. И никакое «снисхожденіе» здѣсь неумѣстно, и просто невозможно, и никакія уступки непозволительны... Можно ли допустить, въ самомъ дѣлѣ, что Церковь принимаетъ тѣхъ или иныхъ раскольниковъ, и даже еретиковъ, въ свой составъ не черезъ крещеніе только для того, чтобы облегчить имъ ихъ рѣшительный шагъ... Во всякомъ случаѣ, это была бы очень опасная и опрометчивая уступчивость. Это было бы скорѣе потворство человѣческой слабости, самолюбію и маловѣрію, — и потворство тѣмъ болѣе опасное, что оно создаетъ всю видимость церковнаго признанія схизматическихъ таинствъ или священнодѣйствій значимыми, и не только въ воспріятіи схизматиковъ или внѣшнихъ, но и въ сознаніи самого церковнаго большинства, и даже властей церковныхъ. И болѣе того, — этотъ образъ дѣйствія потому и примѣняется, что онъ создаетъ эту видимость... Если бы дѣйствительно, Церковь была увѣрена до конца, что въ расколахъ и ересьяхъ крещеніе не совершается, съ какою бы цѣлію воссоединяла она схизматиковъ безъ крещенія... Неужели же только для того, чтобы такимъ образомъ избавить ихъ отъ ложнаго стыда въ открытомъ признаніи, что они не были еще крещены?.. Неужели же можно такой мотивъ признать достойнымъ, убѣдительнымъ и благословнымъ?.. Неужели же это къ пользѣ новоначальныхъ воссоединять ихъ чрезъ двусмысленность и умолчаніе.... На справедливое недоумѣніе, нельзя ли, по аналогіи, присоединять къ Церкви безъ крещенія и евреевъ, и магометанъ, «по икономіи», митр. Антоній отвѣчалъ съ полной откровенностью: «Вѣдь всѣ такіе неофиты, а равно и крещенные во имя Монтана и Прискиллы, и сами не будутъ претендовать на вступленіе въ Церковь безъ погруженія съ произношеніемъ словъ: «Во имя Отца» и проч. Такую претензію по неясному пониманію Церковной благодати могутъ имѣть только тѣ раскольники и еретики, которыхъ крещеніе, богослуженіе и іерархическій строй по внѣшности мало отличается отъ церковнаго: имъ очень обидно при обращеніи въ Церковь становиться на одну доску съ язычниками и іудеями. Вотъ поэтому Церковь, снисходя къ ихъ немощи, не исполняла надъ ними внѣшняго дѣйствія крещенія, воздавая имъ эту благодать во второмъ таинствѣ» (*Вѣра и Разумъ*. 1916. 8-9, с. 887-888). Переписываю эту тираду съ горестнымъ недоумѣніемъ. Изъ доводовъ митр. Антонія, по здравому смыслу, слѣдовало бы сдѣлать выводъ, какъ разъ обратный его выводу. Чтобы привести немощныхъ и неразумныхъ «неофитовъ» къ недостающему имъ «ясному пониманію церковной благодати»,

тѣмъ болѣе необходимо и умѣстно «исполнять надъ ними внѣшнее дѣйствіе крещенія», вмѣсто того, чтобы притворнымъ приспособленіемъ къ ихъ «обидчивости» подавать имъ и другимъ многимъ не только поводъ, но и основаніе обманываться и впредь тѣмъ двусмысленнымъ фактомъ, что ихъ «крещеніе, богослуженіе и іерархическій строй по внѣшности мало отличается отъ церковнаго». И спрашивается, кто далъ Церкви это право даже не измѣнять, но по-просту отмѣнять «внѣшнее дѣйствіе крещенія», совершая его въ подобныхъ случаяхъ только умственно, подразумеваемо или интенціонально, — во время совершенія «второго таинства» (надъ некрещенымъ...). Конечно, въ особыхъ и чрезвычайныхъ случаяхъ «внѣшнее дѣйствіе» («форма») можетъ быть даже отмѣняемо, — таково мученическое крещеніе кровію, или даже такъ наз. *baptisma flaminis*. Однако, это допустимо только *in casu necessitatis*... И врядъ-ли здѣсь есть какая-нибудь аналогія съ систематическимъ потворствомъ чужой обидчивости и самообману... Если «икономія» есть пастырское усмотрѣніе, ведущее къ пользѣ и спасенію душъ человѣческихъ, то въ подобномъ случаѣ можно было бы говорить только объ «икономіи наизнанку». Это было бы нарочитымъ отступленіемъ въ двусмысленность и неясность, — и ради внѣшняго успѣха, такъ какъ внутренняго воцерковленія «неофитовъ» не можетъ произойти при такомъ замалчиваніи. Врядъ ли можно вмѣнять Церкви подобную превратную и лукавую интенцію. И, во всякомъ случаѣ, практическій результатъ этой «икономіи» нужно признать вполне неожиданнымъ: въ самой Церкви у большинства сложилось убѣжденіе, что таинства и у схизматиковъ совершаются, что и въ расколахъ есть значимая (хотя и запрещенная) іерархія. Истинное намѣреніе Церкви въ ея дѣйствіяхъ и правилахъ распознавать и различать оказывается слишкомъ трудно. И съ этой стороны «икономическое» толкованіе этихъ правилъ нужно признать неправдоподобнымъ... Еще больше затрудненій вызываетъ это «икономическое» толкованіе со стороны своихъ общихъ богословскихъ предпосылокъ. Врядъ ли можно усваивать Церкви власть и право какъ бы вмѣнять не-бывшее въ бывшее, «превращать ничтожное въ значимое» (какъ выражается проф. Діовуніотисъ, Ch. R., p. 97), — «въ порядкѣ икономіи»... Особенно острымъ оказывается тогда вопросъ о возможности принятія схизматическихъ клириковъ «въ сущемъ санѣ». Въ Русской Церкви приходящіе изъ Римскаго католицизма, или изъ несторіанства и под., принимаются въ общеніе «чрезъ отреченіе отъ ересей», т. е. въ таинствѣ покаянія. Клирикамъ отпущеніе даетъ епископъ, и тѣмъ самымъ снимаетъ лежащее на схизматическомъ клири-

къ запрещеніе. Спрашивается: можно ли допустить, что въ этомъ разрѣшеніи и отпушеніи грѣховъ молчаливо (и даже потаенно) совершается вмѣстѣ и стяжанно крещеніе, конфирмація, и рукоположеніе, діаконское или священническое, иногда и епископское, — при томъ безъ всякой «формы» или яснаго и отличительнаго «внѣшняго дѣйствія», которое бы помогло замѣтить и сообразить, какія же таинства совершаются. Здѣсь двоякая неясность: и со стороны мотивовъ, и со стороны самого факта. Можно ли, въ самомъ дѣлѣ, совершать таинства силой одной только «интенціи», безъ видимаго дѣйствія. Врядъ ли. И не потому, что «формѣ» принадлежитъ какое то самодовлѣющее или «магическое» дѣйствіе. Но именно потому, что въ тайнодѣйствіи «внѣшнія дѣйствія» и наитіе благодати существенно нераздѣльны и неразрывны... Конечно, Церковь есть сокровищница благодати, и Ей дана власть блюсти и преподавать эти благодатные дары (Церковь есть *ὁ ταμειχὸς τῆς χάριτος*, какъ говорятъ греческіе богословы). Но власть Церкви не распространяется на самыя основоположенія христіанскаго бытія... И врядъ ли возможно думать, что Церковь въ правѣ, «въ порядкѣ икономіи», допускать къ священнослуженію безъ рукоположенія глаголемыхъ клириковъ схизматическихъ исповѣданій, даже не сохранившихъ «апостольскаго преемства», восполняя даже не изъяны, но именно полную безблагодатность только въ порядкѣ власти, намѣренія и признанія, къ тому же недосказаннаго... Не оказывается ли въ подобномъ истолкованіи и весь вообще сакраментальный строй Церкви слишкомъ растяжимымъ и мягкимъ... И врядъ ли достаточно остороженъ былъ даже Хомяковъ, когда въ защиту греческой новой практики принимать возобъединяемыхъ латинянъ черезъ крещеніе писалъ В. Пальмеру такъ. «Всѣ таинства могутъ окончательно совершаться лишь въ нѣдрахъ Православной Церкви. Въ какой формѣ они совершаются, — дѣло второстепенное. Примиреніемъ (съ Церковью) таинство возобновляется или довершается въ силу примиренія; несовершенный еретическій обрядъ получаетъ полноту и совершенство православнаго таинства. Въ самомъ фактѣ или обрядѣ примиренія заключается въ сущности (virtualiter) повтореніе предшествовавшихъ таинствъ. Слѣдовательно, видимое повтореніе крещенія или мвропомазанія, хотя и ненужное, не имѣетъ характера заблужденія, оно свидѣтельствуетъ о различіи въ обрядѣ, но не въ понятіяхъ... (Хомяковъ, Сочиненія, т. II, 1900, с. 345). Здѣсь мысль двоится. «Повтореніе» таинства не только излишне, но и непозволительно. Если же «таинства» не было, но былъ выполненъ раньше «несовершенный еретическій обрядъ», то

тайнство необходимо совершить впервые, и при томъ съ полной откровенностью и очевидностью. Каеолоическія таинства во всякомъ случаѣ не только обряды, и можно ли съ такимъ дисциплинарнымъ релятивизмомъ обращаться съ «внѣшней» стороной тайнодѣйствій.. «Икономическое» толкованіе каноновъ могло бы быть убѣдительнымъ и правдоподобнымъ только при прямыхъ и совершенно ясныхъ доказательствахъ. Между тѣмъ, обычно оно подкрѣпляется именно косвенными данными, и всего больше домыслами и заключеніями. «Икономическое» толкованіе не есть ученіе Церкви. Это есть только частное «богословское мнѣніе», очень позднее и спорное, возникшее въ періодъ богословской растерянности и упадка, въ торопливомъ стремленіи какъ можно рѣзче размежеваться съ Римскимъ богословіемъ...

Римское богословіе допускаетъ и признаетъ, что и въ расколахъ остается значимая іерархія и даже, въ извѣстномъ смыслѣ, сохраняется «апостольское преемство», такъ что таинства, при извѣстныхъ условіяхъ, могутъ совершаться и дѣйствительно совершаются у схизматиковъ и даже у еретиковъ. Основныя предпосылки этого сакраментальнаго богословія были съ достаточной опредѣленностью установлены еще блж. Августиномъ. И православный богословъ имѣетъ всѣ основанія учесть богословіе Августина въ своемъ доктринальномъ синтезѣ... Первое, что у Августина привлекаетъ вниманіе, — вопросъ о значимости таинствъ Августинъ органически связываетъ съ общимъ ученіемъ о Церкви. Дѣйствительность таинствъ, совершаемыхъ у схизматиковъ, означаетъ для Августина непрерывность связей съ Церковью. Онъ прямо утверждаетъ, что въ таинствахъ раскольниковъ дѣйствуетъ Церковь, — однихъ Она рождаетъ у себя, другихъ рождаетъ внѣ, отъ служанки, — и именно потому значимо схизматическое крещеніе, что совершаетъ его Церковь (см. *S. August. de bapt. I, 15, 23*). Значимо въ расколахъ то, что въ нихъ и зъ Церкви, что и въ ихъ рукахъ остается достояніемъ и святыней Церкви, и черезъ что и они еще съ Церковью, *in quibusdam rebus nobiscum sunt...* Единство Церкви созидается двоякой связью: «единство Духа» и «союзъ мира» (срв. *Ефес. IV. 3*). И вотъ, «союзъ мира» разрывается и расторгается въ расколѣ и раздѣленіи, — но «единства Духа» въ таинствахъ еще не прекращается. Въ этомъ своеобразный парадоксъ раскольничьяго бытія: расколъ остается соединеннымъ съ Церковью въ благодати таинствъ, это обращается въ осужденіе, разъ изсякаетъ любовь и соборная взаимность. И съ этимъ связано второе основное различіе блж. Августина, различіе «значимости» (или «дѣйствительности», реальности) и «дѣйственности» таинствъ. Таинства схизматиковъ

значимы, т. е. подлинно суть таинства. Но эти таинства не-дѣйствены (non-efficacia), въ силу самого раскола или отдѣленія. Ибо въ расколѣ и раздѣленіи изсякаетъ любовь, — но внѣ любви спасеніе невозможно... Въ спасеніи двѣ стороны: объективное дѣйствіе благодати и субъективный подвигъ или вѣрность. Въ расколахъ еще дышетъ Духъ Святой и освящающій. Но въ упорствѣ и немочи схизмы исцѣленіе не исполняется. Невѣрно сказать, что въ схизматическихъ священнодѣйствіяхъ ничто вообще не совершается, — ибо, если признать въ нихъ пустыя дѣйствія и слова, лишенныя благодати, тѣмъ самымъ они не только пусты, но превращаются въ нѣкую профаначію и зловѣщій подлогъ. Если священнодѣйствія схизматиковъ не суть таинства, они есть кощунственная каррикатура. И тогда невозможно ни «икономическое» умолчаніе, ни «икономическое» покрытие грѣха. Сакраментальный обрядъ не можетъ быть только обрядомъ, пустымъ, но невиннымъ. Таинство совершается дѣйствительно... Но нельзя сказать и того, чтобы таинства «пользовали» въ расколахъ. Именно потому, что таинства не суть «магическіе акты»... Вѣдь и принимать Евхаристію можно также и «въ судъ и во осужденіе». Но это не опровергаетъ реальности или «значимости» самого Евхаристическаго тайнодѣйствія... И то-же можетъ быть сказано даже о крещеніи: крещальная благодать должна быть обновляема въ непрестанномъ подвигѣ и служеніи, иначе она останется именно «без-дѣйственной». Съ этой точки зрѣнія св. Григорій Нисскій съ большой энергіей обличалъ привычку откладывать крещеніе до смертнаго часа или до преклонныхъ лѣтъ, по крайней мѣрѣ, чтобы не загрязнять крещальныхъ ризъ. Онъ переноситъ удареніе: Крещеніе есть не только конецъ грѣшнаго бытія, но всего болѣе начало. И крещальная благодать есть не только оставленіе грѣховъ, но и даръ или залогъ подвига. Имя занесено въ воинскіе списки. Но честь воина въ его подвигахъ, не въ одномъ только званіи. И что значитъ крещеніе безъ подвиговъ... Не иное что хочетъ сказать и Августинъ своимъ различіемъ «характера» и «благодати». И во всякомъ случаѣ на всякомъ окрещенномъ остается нѣкій «знакъ» или «печать», даже если онъ отпадетъ и отступитъ, и объ этомъ «знакѣ» или залогѣ каждый будетъ истязанъ въ Судный день. Окрещенные отличаются отъ не-крещеныхъ, даже тогда, если крещальная благодать и не расцвѣла въ ихъ подвигѣ и дѣлахъ, если всю жизнь свою они растлили и растратили впустѣ. Это есть нестираемый слѣдъ Божественнаго прикосновенія... Для всего сакраментальнаго богословія блж. Августина характерно это ясное различеніе двухъ нераздѣльных факторовъ сакраментальнаго бытія: благодать Божія и любовь человѣка. Но совершается

таинство благодатию, а не любовью. Однако, спасется человекъ въ свободѣ, а не въ насиліи, — и потому внѣ соборности и любви благодать какъ то не разгорается животворнымъ пламенемъ... Остается неяснымъ: какъ же продолжается дѣйствіе Духа за канонической оградой Церкви. Какъ значимы таинства внѣ общенія... Похищенные таинства, таинства въ рукахъ похитителей... Позднѣйшее римское богословіе отвѣчаетъ на этотъ вопросъ ученіемъ о дѣйствительности таинствъ *ex opere operato* (въ противоположеніи: *ex opere operantis, scit. ministri*). У Августина этого различенія нѣтъ. Но понималъ онъ значимость таинствъ внѣ каноническаго единства въ томъ же смыслѣ. Въдѣ и *opus operatum* означаетъ прежде всего независимость таинства отъ личнаго дѣйствія священнослужителя, — совершаетъ таинства Церковь и въ ней Христосъ — Первосвященникъ. Таинства совершаются по молитвѣ и дѣйствіемъ Церкви, — *ex opere orantis et operantis Ecclesiae*. И въ такомъ смыслѣ ученіе о значимости *ex opere operato* должно быть принято... Для Августина не такъ было важно, что у схизматиковъ таинства «незаконны» и «не-дозволены» (*illicita*), — гораздо важнѣе, что схизма есть расточеніе любви... Однако, Любовь Божія перекрываетъ и преодолагаетъ не-любовь человеческую. И въ самихъ расколахъ (и даже у еретиковъ) Церковь продолжаетъ творить свое спасающее и освящающее дѣйствіе... Можетъ быть, и не слѣдуетъ говорить, что схизматики еще въ Церкви, — это, во всякомъ случаѣ, не очень точно и звучитъ двусмысленно. Вѣрнѣе сказать: въ схизмахъ продолжается дѣйствовать Церковь, — въ ожиданіи таинственнаго часа, когда растопится упорствующее сердце въ теплѣ «предваряющей благодати», — и вспыхнетъ и разгорится воля или жажда соборности и единства... «Значимость» таинствъ у схизматиковъ есть таинственный залогъ ихъ возвращенія въ каеолическую полноту и единство... Сакраментальное богословіе блаж. Августина не было воспринято Восточной Церковью въ древности, не было воспринято и Византійскимъ богословіемъ, не потому, что въ немъ видѣли или подозрѣвали что-нибудь чуждое или излишнее. Августина вообще не очень знали на Востокѣ... Въ новѣйшее время на православномъ Востокѣ и въ Россіи нерѣдко ученіе о таинствахъ излагали съ Римскаго образца, — и это не было еще творческимъ усвоеніемъ Августиновской концепціи... Современное православное богословіе должно осознать и истолковать традиціонную каноническую практику Церкви въ отношеніи къ еретикамъ и раскольникамъ на основѣ тѣхъ общихъ предпосылокъ, которыя были установлены еще Августиномъ...

Нужно твердо запомнить: утверждая «значимость» таинствъ и самой іерархіи въ расколахъ, блаж. Августинъ нисколько

не смягчалъ и не стиралъ грани, разграничивающей расколъ и соборность. Это не столько каноническая, сколько духовная грань, — соборная любовь въ Церкви или сепаратизмъ и отчужденіе въ схизмахъ. И это, для Августина, — грань спасенія... Ибо, вѣдь, благодать дѣйствуетъ, но не спасаетъ внѣ соборности... (Кстати замѣтить, — и здѣсь Августинъ близко слѣдуетъ за Кипріаномъ, утверждавшимъ, что не въ Церкви и самое мученичество за Христа не пользуется)... Вотъ почему, при всей «реальности» и «значимости» схизматической іерархіи, нельзя говорить въ строгомъ смыслѣ о сохраненіи «апостольскаго преемства» за предѣлами канонической соборности. Этотъ вопросъ съ исчерпывающей полнотой и съ большимъ проникновеніемъ изслѣдованъ въ замѣчательной статьѣ покойнаго К. Г. Тернера, *Apostolic Succession, въ сборникѣ: Essays on the Early History of the Church and the Ministry*, ed - by H. B. Surté (1918). И отсюда съ несомнѣнностью слѣдуетъ, что не можетъ быть принята такъ наз. Church-branch-theory. Эта теорія слишкомъ благодушно и благополучно изображаетъ расколъ Христіанскаго міра. Сторонній наблюдатель, можетъ быть, и не сразу различить «схизматическія» вѣтви отъ самого «каѳолическаго» ствола. И, однако, въ существѣ своемъ «схизма» не есть только вѣтвь. Есть еще и воля къ схизмѣ... Есть таинственная и даже загадочная область за канонической границей Церкви, гдѣ еще совершаются таинства, гдѣ сердца такъ часто горятъ и пламенѣютъ и въ вѣрѣ, и въ любви, и въ подвижѣ... Это нужно признать, но нужно помнить и то, что граница реальна, что единенія нѣтъ... Хомяковъ говорилъ, кажется, именно объ этомъ. «Такъ какъ Церковь земная и видимая не есть еще полнота и совершеніе всей Церкви, которымъ Господь назначилъ явиться при конечномъ судѣ всего творенія, то она творитъ и вѣдаетъ только въ своихъ предѣлахъ, не судя остальному человѣчеству (по словамъ апостола Павла къ Коринѳянамъ) и только признавая отлученными, т. е. не принадлежащими Ей, тѣхъ, которые сами отъ Нея отлучаются. Остальное же человѣчество, или чуждое Церкви, или связанное съ Нею узами, которыя Богъ не изволилъ Ей открыть, представляетъ Она суду великаго дня» (*Церковь одна*, § 2)... И въ томъ-же смыслѣ митр. Филаретъ Московскій рѣшался говорить о Церквахъ «не чисто истинныхъ». «Знай же — никакую Церковь, вѣрующую, яко Іисусъ есть Христосъ, не дерзну я назвать ложною. Христіанская церковь можетъ быть токмо либо чисто-истинная, исповѣдующая истинное и спасительное Божественное ученіе безъ примѣшенія ложныхъ и вредныхъ

мнѣній человѣческихъ, либо не чисто-истинная, примѣшивающая къ истинному и спасительному вѣры Христовой ученію ложныя и вредныя мнѣнія человѣческія» (*Разговоръ между испытующимъ и увѣреннымъ о православіи Восточной Греко-Россійской Церкви*, Москва, 1833, с. с. 27-29). «Ты ожидаешь теперь, какъ я буду судить о другой половинѣ нынѣшняго христіанства», говоритъ митр. Филаретъ въ заключительномъ разговорѣ. «Но я только просто смотрю на нее. Отчасти усматриваю, какъ Глава и Господь Церкви врачуетъ многія и глубокія уязвленія древняго змія во всѣхъ частяхъ и членахъ сего тѣла, прилагая то кроткія, то сильныя врачевства, и даже огонь и желѣзо, дабы смягчить ожестѣніе, дабы извлечь ядъ, дабы очистить раны, дабы отдѣлить дикіе наросты, дабы обновить духъ и жизнь въ полумертвыхъ и онѣмѣвшихъ составахъ. И такимъ образомъ я утверждаюсь въ вѣрованіи тому, что сила Божія наконецъ очевидно восторжествуетъ надъ немощами человѣческими, благо надъ зломъ, единство надъ раздѣленіемъ, жизнь надъ смертію» (с. 135)... Это есть только задание или общая характеристика. Въ ней не все ясно и досказано. Но вѣрно поставленъ вопросъ. Есть много связей, еще не перерванныхъ, которыми схизмы удерживаются въ нѣкоемъ единствѣ... И все вниманіе и вся воля должна быть собрана и обращена къ тому, чтобы истощилось упорство раздора. «Мы домогаемся не побѣды, а возвращенія братьевъ, разлука съ которыми терзаетъ насъ» (слова св. Григорія Богослова)...*)

Священникъ Георгій Флоровскій.

День преп. Сергія
5-18. VII. 1933.

*) Срв. также только-что изданный сборникъ: «Христіанское возсоединеніе. Экуменическая проблема въ православномъ сознаніи», Парижъ, 1933, — и въ немъ особенно статью о. С. Булгакова: У кладезя Іаковля, О реальномъ единствѣ раздѣленной Церкви въ вѣрѣ, молитвѣ и таинствахъ. См. выше мою статью: Проблематика Христіанскаго Возсоединенія, въ журналѣ «Путь», кн. 37, февр. 1933 (по русски).

ОБЪ ИДЕЪ ФИЛОСОФІИ И ЕЯ ОБЩЕСТВЕННОЙ МИССИИ

Удивительная судьба постигла ту германскую философскую школу, которая была едва ли не самымъ замѣчательнымъ философскимъ явленіемъ со времени великихъ нѣмецкихъ системъ классическаго идеализма — мы говоримъ о школѣ феноменологической. Она начала съ смѣлаго провозглашенія философiи какъ «строгой науки». Наука эта призвана созерцать и адекватно воспроизводить въ человѣческомъ словѣ — не «явленія» природнаго міра, но чистыя «сущности», чистыя идеи въ платоновскомъ смыслѣ этого слова. Родоначальникъ школы Э. Гуссерль, въ опытѣ «видѣнія» такихъ идей, натолкнулся на *идею сознанія*. Оказалось, что здѣсь дѣло идетъ уже не о «видѣніи» идеальныхъ предметовъ, но о самомъ «видящемъ». Такимъ образомъ феноменологія Гуссерля въ послѣдующемъ своемъ развитіи приобретаетъ характеръ ученія о сознаніи, что приближаетъ ее къ классическому германскому идеализму. Кто слѣдилъ за развитіемъ философiи Гуссерля, тотъ согласится, что феноменологія запуталась въ этомъ ученіи о сознаніи. Она впала въ невѣроятныя тонкости, растворилась въ дистинкціяхъ и породила своеобразную новѣйшую схоластику. Освобождающую струю внесъ въ феноменологію одинъ изъ блестящихъ ея представителей, Максъ Шелеръ. Въ его толкованіи «узрѣніе» чистыхъ идей и сущностей превратилось въ познаніе метафизическаго смысла различныхъ явленій объективнаго міра и нашей души. У Шелера предметъ феноменологіи чрезвычайно расширился, но зато она потеряла по сравненію съ Гуссерлемъ твердость своихъ очертаній. Дальнѣйшій шагъ въ этомъ направленіи былъ сдѣланъ Мартиномъ Гейдегеромъ, который является едва ли не самымъ популярнымъ изъ современныхъ германскихъ философовъ. Гейдегеръ называетъ «феноменомъ» все то, что какъ то *проявило* себя, что способно къ манифестации,

что может «обнаружить себя въ самомъ себѣ». Предметомъ феноменологіи является такимъ образомъ всякое проявленное бытіе. Философія призвана открыть «смыслъ» этого выявленнаго бытія, ея методъ есть методъ «истолкованія» — оттого феноменологію Гейдегеръ называетъ «герменевтикой».

Мы видимъ что верховнымъ и наиболѣе общимъ понятіемъ для Гейдегера становится понятіе бытія. Въ этомъ смыслѣ философія Гейдегера является нѣкоторымъ возвращеніемъ къ аристотелевской традиціи, а, слѣдовательно, и къ традиціи схоластической (что можно наблюдать впрочемъ и въ другихъ тенденціяхъ феноменологической школы, напримѣръ въ ученіи объ «интенціональности» и т. п.). Но среди предметовъ, обнимаемыхъ идеей бытія, у Гейдегера особое философское значеніе приобретаетъ человѣкъ, человѣческая личность. Онъ занимаетъ мѣсто чистаго сознанія Гуссерля и превращается въ тотъ медіумъ, посредствомъ котораго и черезъ который происходитъ процессъ философствованія. Со свойственной Гейдегеру затѣйливой, оригинальной и почти непереводимой терминологіей «человѣкъ» именуется не «субъектомъ», не носителемъ сознанія, а нѣмецкимъ словомъ «дазейнъ» — слово, которое въ первоначальномъ значеніи своемъ употреблялось для обозначенія «настоящаго», «наличнаго», а впоследствии приобрѣло смыслъ всего того, что совпадаетъ съ «наличной жизнью», съ «наличнымъ существованіемъ», съ жизнью вообще. Для Гейдегера «наличная жизнь» (такъ и будемъ переводить слово «дазейнъ») отличается отъ другихъ родовъ бытія тѣмъ, что она «обращена въ своемъ бытіи къ себѣ самой». Эту обращенность жизни къ себѣ самой, какъ особый ея характеръ, какъ ея отличительный признакъ, Гейдегеръ называетъ «существованіемъ» (экзистенцъ), въ томъ смыслѣ въ какомъ говорятъ про человѣка, что онъ «влачитъ свое существованіе». «Существованіе» есть бытіеиственное дѣло жизни, ея забота, ея призваніе.

Поворотъ, который испытала феноменологія, разителенъ и огроменъ: на мѣсто «сознанія» Гуссерля, которое онъ всегда склоненъ отождествлять съ мышленіемъ (*cogitatio*), поставленъ ирраціональный феноменъ жизни. Интуиція логическихъ сущностей замѣнена «герменевтикой» этой жизни. Однако несмотря на этотъ поворотъ Гейдегеръ еще придерживается многихъ традицій феноменологической школы. Имъ еще руководитъ стремленіе стать «ближе къ вещамъ», раствориться въ познаваемомъ предметѣ. Онъ предостерегаетъ философію отъ всякихъ произвольныхъ и непредметныхъ конструкцій. Но другіе представители феноменологической школы рвутъ и съ этими традиціями. Черезъ два года послѣ выхода главнаго произведенія Гейдегера, Пауль Гофманъ находилъ, что стрем-

леніе къ предметности въ устахъ Гейдегера непослѣдовательно (*). Онъ подчеркивалъ что раскрываемый черезъ толкованія бытія «смыслъ» есть нѣчто противоположное вещи и предмету. «Смыслъ» есть актуальное въ своей непосредственности переживаніе и сопереживаніе жизни. Постигненіе смысла не совершается путемъ предметной интуиціи. Въ «смыслѣ» нужно жить, непосредственно присутствовать, непосредственно его постигать. Оттого Гофманъ отрицаетъ самое понятіе метафизики, какъ науки о бытіи, и противопоставлялъ ей особую новую науку, которую онъ называетъ «постигающимъ смыслъ знаніемъ» («Verstehende Sinn-Wissenschaft»). Для Гофмана бытіе уже не высшее понятіе и онъ готовъ порвать съ основной тенденціей западной философіи, которая приписывала бытію этотъ высшій смыслъ.

Въ этомъ же направленіи двигается мысль и другого новѣйшаго представителя феноменологической школы, Ясперса, который въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ не идетъ такъ далеко, какъ Гофманъ, въ другихъ же его опережаетъ (**). Ясперсъ, пожалуй наиболѣе универсальный и систематическій изъ новѣйшихъ нѣмецкихъ философовъ, отнюдь не стремится совершенно отвергнуть философское знаніе, направленное на познаніе объекта: онъ старается совмѣстить знаніе объективное съ знаніемъ безъ объекта, слить ихъ въ нѣкоторый высшій синтезъ. Понятіе бытія является для него, такъ же какъ и для Гейдегера, высшей категоріей и его философія имѣетъ явно онтологическій смыслъ. Однако она въ значительной степени отказывается отъ того, чтобы быть объективнымъ знаніемъ и родомъ науки. «Философія, говоритъ онъ, какъ дерзновенное проникновеніе въ недоступную основу всякой достовѣрности, необходимо должна сбиться съ правильнаго пути, если она стремится вылиться въ формы ученія о нѣкоторой всѣмъ очевидной истинѣ». Философія приобрѣтаетъ такимъ образомъ субъективистическій оттѣнокъ. Только въ идеѣ своей философія является «внѣвременной кристаллизацией внѣвременнаго». Въ дѣйствительности она есть реакція историческаго человѣка на окружающее его бытіе. Влача свое существованіе, человѣкъ обращается въ своемъ бытіи къ самому себѣ, старается освѣтить это событіе и можетъ это сдѣлать только съ той

*) Ср. P. Hofmann, *Metaphysik oder verstehende Sinn-Wissenschaft*, 1929. — Также др. работы того же автора «*Das Verstehen von Sinn und seine Allgemeingültigkeit*, Berlin Pom Verlag, 1929. Другое истолкованіе идей Гейдегера, въ социологическомъ и даже немного марксистскомъ духѣ у Fr. Heine mann, *Neue Wege der Philosophie*, Lpz. 1929.

**) Jaspers, *Philosophie*, Bd. T. III.

условной и относительной точки зрѣнія, которая опредѣляется его положеніемъ, какъ субъекта. Мы видимъ, что феноменологическая школа дѣйствительно приходитъ къ точкамъ зрѣнія, совершенно противоположнымъ тѣмъ, съ которыхъ она начала философствовать. Въ началѣ философія была «строгой наукой», теперь она является не чѣмъ инымъ какъ нѣкоторымъ чисто личнымъ дѣломъ — личнымъ размышленіемъ надъ смысломъ личнаго существованія.

II.

Не мало русскихъ философовъ находилось подъ вліяніемъ феноменологической школы. Можно даже сказать, что большинство изъ нынѣ живущихъ и не примыкающихъ къ марксизму, усвоили въ той или иной степени отдѣльныя ученія феноменологовъ. Но всего болѣе далекъ былъ отъ такого вліянія Н. А. Бердяевъ. Его не привлекалъ ни платонизмъ Гуссерля, ни интенсивное тяготѣніе къ предметности, ни феноменологическіе анализы различныхъ душевныхъ и духовныхъ содержаній, ни теорія непосредственнаго видѣнія или интуиціи, ни неожиданно обнаружившіеся у феноменологовъ схоластическіе атавизмы. Но вотъ въ послѣдней своей книгѣ Н. А. Бердяевъ обнаруживаетъ вдругъ неожиданное тяготѣніе къ послѣднимъ поворотамъ феноменологической школы — тяготѣніе столь сильное, что оригинально выработанная философія Н. А. Бердяева была имъ самымъ отождествлена съ «экзистенціализмомъ» Гейдегера и Ясперса и даже выражена въ терминологию этихъ послѣднихъ (*). Н. А. Бердяевъ подходит къ феноменологии путемъ, прямо обратнымъ тому, какъ она сама развивалась. Онъ подходит къ ней не органически, не продолжавъ всю сложную эволюцію отъ Гуссерля къ Ясперсу. Онъ беретъ только ея послѣдній этапъ — если только его дѣйствительно можно считать послѣднимъ — и беретъ именно, потому, что въ этомъ этапѣ онъ увидалъ нѣчто, что самъ много разъ выражалъ, къ чему самъ приближался. Оказалось что у оригинальнаго русскаго философа, который съ строгимъ смысломъ никогда не принадлежалъ ни къ какой школѣ, имѣются заветныя мысли, совпадающія съ воззрѣніями столь чуждой ему германской школьной философіи. Примѣръ того, что можно назвать параллельнымъ зарожденіемъ отдѣльныхъ философскихъ идей.

Въ этой статьѣ я хотѣлъ бы выразить свое отношеніе къ

*) Н. А. Бердяевъ. «Я и міръ объектовъ. Опытъ философіи одиночества и общенія». YMCA Press.

этимъ «носящимся въ воздухѣ» идеямъ. Въ названныхъ идеяхъ проглядываетъ только одинъ ликъ нашей эпохи, на ряду съ которымъ имѣется другое лицо, не менѣе характерное и во многомъ противоположное. И я менѣе всего намѣренъ полемизировать съ Н. А. Бердяевымъ и съ родственными ему нѣмецкими философскими теченіями. Я хотѣлъ бы поставить только нѣкоторые вопросы для философской дискуссиі. Вполнѣ понимаю, что дискуссія эта не можетъ быть популярной въ широкихъ эмигрантскихъ кругахъ. Въ философскомъ и духовномъ отношеніи, къ сожалѣнію, эмиграція сильно одичала: ей не до философіи — и по трудности жизни, и по преобладающимъ душевнымъ настроеніямъ, которыя въ общемъ сводятся къ извѣстной формулѣ: «пофилософствуй — умъ вскружится». Но, можетъ быть, философскій споръ будетъ кѣмъ нибудь и услышанъ — если не теперь, то въ будущемъ, если не здѣсь, въ Западной Европѣ, то на другой какой либо почвѣ. Я выдѣляю и ставлю три основныхъ проблемы: проблему субъекта и объекта, проблему предмета философскаго знанія и вопросъ объ общественной миссиі философіи.

III.

«Объективированное познаніе, говоритъ Н. А. Бердяевъ, само по себѣ дефектно и грѣховно и является источникомъ падшести міра». «Объективированный міръ есть безбожный и безчеловѣчный міръ. Объективация Бога есть превращеніе Его въ безбожную и безчеловѣчную вещь». Объективированное познаніе есть низшее, которое познаетъ только общее и не даетъ познанія «бытія въ себѣ». Существуетъ другое, необъективированное познаніе — непосредственное познаніе человѣческимъ лицомъ своей сущности, своей первоначальной добытійственной свободы. Такое познаніе есть чистая свобода, есть активное осмысленіе, прорывъ смысла во тьмѣ, творческая реакція просвѣтленной свободы на бытіе, измѣненіе бытія.

Это ученіе объ «безъобъектномъ» знаніи, котораго придерживается Н. А. Бердяевъ вслѣдъ за Ясперсомъ, не есть, по правдѣ говоря, большая новость въ философіи. Его слѣды находятся уже въ Ведантѣ. Аристотелевское и схоластическое ученіе о Богѣ, какъ чистомъ актѣ, безъ сомнѣнія, является его религіознымъ и метафизическимъ предвосхищеніемъ. Въ новѣйшей философіи его можно найти у Фихте. Оно положено въ основу опредѣленія предмета психологіи, какъ науки, у новокантіанцевъ Марбургской школы (П. Наторпъ). Наконецъ, Джентили съ большимъ талантомъ изложилъ его въ своей

книгъ объ интеллигенціи какъ «чистомъ актѣ» (*). То новое, что вноситъ въ это ученіе Н. А. Бердяевъ, — это полный отрывъ отъ идеи объекта, полное уничтоженіе, я бы сказалъ, истребленіе этой послѣдней. Не могу не отмѣтить, что Ясперсъ, съ которымъ Н. А. Бердяевъ подчеркиваетъ свое родство, отнюдь не идетъ такъ далеко въ указанномъ направленіи. Для Ясперса существуетъ необходимая коррелятивность между точкой зрѣнія на бытіе, какъ на объектъ, и точкой зрѣнія на него, какъ на свободу, свободное рѣшеніе и свободную активность. Ясперсъ даже говоритъ о двухъ возможныхъ «предательствахъ», въ которыя можетъ впасть философія: она можетъ предать субъектъ во имя объекта и объектъ во имя субъекта. Я боюсь, что съ точки зрѣнія Ясперса, Н. А. Бердяевъ какъ разъ и совершаетъ этотъ послѣдній родъ «предательства». Но, въ сущности говоря, это не такъ уже важно. Гораздо важнѣе слѣдующій вопросъ, который я и хотѣлъ бы прежде всего подчеркнуть. Мнѣ кажется, что всей этой философіи чистаго субъективизма и актуализма можно было бы поставить въ упрекъ слѣдующее существенное философское смѣшеніе понятій: именно смѣшеніе того, что я называю «объектностью», т. е. формы знанія, выраженной въ категоріи объекта, съ «объективностью» или «истинностью», правильной «выраженностью» познаваемого. Познаніе можетъ быть «правильно выраженнымъ», а потому «истиннымъ» и, слѣдовательно, объективнымъ, однако же не выливаясь въ форму объекта. И, наоборотъ, познаніе можетъ быть «объектнымъ», но неправильно выраженнымъ и не истиннымъ. Это — существенное различіе, которое, по моему мнѣнію, упускаетъ изъ виду и Н. А. Бердяевъ и всѣ родственныя ему философскія теченія.

Когда Н. А. Бердяевъ учитъ о «существованіи», какъ непосредственномъ выраженіи первоначальной свободы, то нужно надѣяться, что онъ вполне убѣжденъ, что эта свобода въ его философскихъ утвержденіяхъ вполне адекватно выражена и въ этомъ смыслѣ «объективна». Въ ученіи о свободѣ «существованія» содержится нѣкая «таковость», нѣкая «объективная истинность» — иначе объ этой свободѣ не стоило бы и говорить. Что Н. А. Бердяевъ въ этой истинности убѣжденъ — это можно было бы обнаружить тотчасъ, какъ только мы поставимъ его лицомъ къ лицу съ какимъ нибудь злостнымъ детерминистомъ, который будетъ утверждать, что непосредственное сознаніе свободы есть обманъ или недостаточное знаніе причинъ, что все предопредѣлено и т. п. Н. А. Бердяевъ скажетъ — и совершенно справедливо — что подобный детерминистъ затемняетъ

*) Замѣчательный анализъ идеи «непредметнаго знанія» находимъ въ трудахъ русскаго философа, В. Э. С е з е м а н а .

при помощи надуманной философской гипотезы одну из тѣхъ наиболѣе непререкаемыхъ данностей, которыя намъ открываются. Съ величайшей убѣжденностью онъ будетъ утверждать что манифестация свободы въ нашемъ сознании истинна, т. е. объективна, что въ ней и черезъ нее говорить подлинное бытіе. Да и въ сущности говоря Н. А. Бердяевъ утверждаетъ эту объективность съ той внутренней энергіей и убѣжденностью, которая не позволяетъ сомнѣваться, что у него дѣло идетъ объ *объективной истинѣ*, а не о чемъ либо иномъ.

Но я согласенъ, что выявленіе свободы не происходитъ въ объектной формѣ — т. е. въ формѣ чего то подлежащаго мнѣ извнѣ, что я извнѣ наблюдаю и о чемъ занову свои впечатлѣнія на память. Познанію свободы не только не свойственна та грубая форма объектности, которую мы наблюдаемъ, встрѣчаясь съ предметами матеріальной природы, изучая минералы, растенія, матерію, энергію и т. п.; ей не свойственна даже объектность математическихъ предметовъ и логическихъ содержаній, которые мы также наблюдаемъ, какъ нѣкоторыя предстоящія намъ идеальныя данности. Чтобы наблюдать объективный фактъ свободы нужно просто жить и совершать рѣшенія, не прибѣгая къ объективации. *И вотъ эта необъектность можетъ быть все же объектной* — вотъ что самое существенное и главное. И если бы она не была таковою, то о ней бы и не стоило говорить въ философіи.

Я думаю, что это стремленіе къ объективному знанію, достигаемому хотя бы и не путемъ объектности, есть свойство всѣхъ конечныхъ существъ. Одинъ только Богъ преодолеваетъ объективность. Для другихъ возможныхъ субъектовъ, которые не абсолютны, но живутъ въ абсолютномъ и черезъ абсолютное — хотя бы даже и не оторванно отъ него (скажемъ, какъ ангелы) — для нихъ всегда неизбежна нѣкоторая непосредственная «темнота» бытія. Въ тотъ моментъ, когда она совершенно уничтожается, познающій субъектъ превращается въ абсолютное существо. Поэтому то я и думаю, что ученіе о нашей внутренней жизни, какъ объ необъективномъ *actus purus* есть одинъ изъ видовъ обоженія человѣка, одна изъ теорій человѣкобожества.

Объективность и даже объектность отнюдь не означаютъ никакого «паденія», грѣхопаденія и тому подоб., какъ это думаетъ Н. А. Бердяевъ. Съ объектами имѣютъ дѣло не только существа падшія, но и существа совершенныя, поскольку они не оторваны отъ Бога. Скорѣе отрицаніе объективности есть показатель нѣкоторой оторванности, трагической въ себѣ замкнутости нѣкоторыхъ сферъ бытія. Это глубоко невѣрно, что Богъ исчезаетъ, когда мы его считаемъ объектомъ: Н. А. Бердяевъ думаетъ, что въ такомъ случаѣ Богъ перестаетъ быть «Ты»

и пропадает такимъ образомъ встрѣча съ лицомъ. Но въ «Ты» объектъ вовсе не умираетъ. Въ «Ты» мы возвышаемся надъ объектомъ, преодолеваемъ его сохраняя: «Ты» есть «болѣе чѣмъ объектъ», а не просто «не-объектъ». Объектъ въ «Ты» поднимается на высшую степень, а не подвергается изгнанію — таково истинно діалектическое рѣшеніе этого вопроса (*). «Ты» какъ «не объектъ» просто превращается въ «Я» — и тѣмъ самымъ утрачивается цѣнность другого человѣка и исчезаетъ истинная субстанціональность Бога.

IV.

Второй вопросъ, котораго я хотѣлъ бы коснуться, это вопросъ о предметѣ философіи. Онъ всецѣло связанъ съ предшествующимъ. Само собою понятно, что философія, которая изгнала объектъ и объективность, не можетъ не превратиться въ чистый субъективизмъ. Такова философія въ пониманіи новой книги Н. А. Бердяева. Въ центрѣ ея становится человѣкъ, и антропологизмъ объявляется ея послѣднимъ словомъ. «Борьба съ антропологизмомъ есть упраздненіе философіи», говоритъ Н. А. Бердяевъ. «Субъективистическое присутствіе человѣка впервые дѣлаетъ философію возможной». «Необходимо начать съ рѣшительнаго разрыва между истиной и объективностью», говоритъ Н. А. Бердяевъ. «Философія не можетъ не быть личной, даже когда она стремится быть объективной». «Философія можетъ быть лишь моей». «Настоящая философія, которой дѣйствительно что то открывается, есть не та, которая изслѣдуетъ объекты, а та, которая мучится смысломъ жизни и личной судьбы».

Въ утвержденіяхъ этихъ Н. А. Бердяевъ, безъ сомнѣнія, идетъ дальше всѣхъ представителей феноменологической школы, изъ которыхъ онъ все же ближе къ Гюффману, чѣмъ къ Ясперсу. Мы уже говорили, что основная философская истина этой школы: «*Zu den Sachen selbst*» никогда не вдохновляла Н. А. Бердяева, какъ она вдохновляла Шелера, вдохновляетъ Гейдерера и Ясперса. Этимъ я отнюдь не хочу сказать, что философія Н. А. Бердяева является безпредметной. Напротивъ, ему болѣе чѣмъ многимъ другимъ изъ современныхъ философовъ доступна подлинная интуиція истины, какъ истины объективной. Но по духу своему все-таки Н. А. Бердяевъ всегда любилъ философствовать своимъ именемъ и не любилъ го-

*) Очевиднѣйшимъ доказательствомъ этого является, что въ любой моментъ съ «Ты» мы можемъ поступать, какъ съ простымъ «объектомъ», не считая его «болѣе чѣмъ объектомъ».

ворить отъ лица чего то, что черезъ него говорило. Отсюда и его философскій субъективизмъ, разрушительный сказалъ бы я для философіи. Не могу не замѣтить, что въ этомъ новѣйшемъ утвержденіи субъективизма, философія Н. А. Бердяева также пришла къ точкамъ зрѣнія абсолютнаго противоположнымъ тѣмъ, съ которыхъ нашъ философъ началъ свое философское развитіе. Въдъ первая его книга была посвящена проблемѣ «объективизма и субъективизма» въ философіи и тамъ онъ рѣшительно боролся съ субъективизмомъ въ пользу объективизма, какъ теперь борется противъ объективизма за субъективизмъ.

Я вовсе не хочу сказать, что философія должна быть «строгой наукой» вродѣ математики, какъ объ этомъ мечтали въ первый періодъ своего развитія Гуссерль. Но въ то же время она не можетъ отождествляться съ личнымъ дѣломъ философа. Философъ, въ отличіе отъ другихъ людей, долженъ быть одаренъ способностью чувствовать и своеобразно видѣть ту объективную и внутреннюю связь явленій съ ихъ абсолютнымъ первоисточникомъ, которую другіе не видятъ, не только въ силу своей близорукости, но и вслѣдствіе того состоянія отпаденія, въ которомъ живетъ все насъ окружающее и мы сами. И отпаденіе это происходитъ не оттого, что мы все видимъ въ формахъ объекта, но вслѣдствіе нашей пространственной разобщенности другъ съ другомъ и съ міромъ, нашей чуждости другъ другу, нашей заключенности въ условіи мѣста и времени, нашего чисто внѣшняго видѣнія всего окружающаго. Философу болѣе чѣмъ другимъ людямъ доступно зрѣніе того состоянія, которое было до отпаденія и до паденія. Передъ его умственнымъ взоромъ мерцаетъ та изначальная связь всего во всемъ, которая совершенно утеряна человѣкомъ въ его современномъ повседневному существованіи. Н. А. Бердяевъ правъ, что по объекту своему философія очень близка религіи, такъ какъ интуиція этой связи всего во всемъ составляетъ одну изъ существенныхъ особенностей и религіознаго озаренія. Въ философское плаваніе, которое трудно и сулить малыми земными благами, пускается только тотъ, кто въ глубинѣ души, хотя и не осознано считаетъ, что въ мірѣ есть какая то объективная истина и что если онъ ее найдетъ, то просвѣтитсѣ и въ какомъ то особомъ смыслѣ приблизится къ истинной жизни. Философъ только идетъ по пути этихъ исканій при помощи гнозиса. Религіозный же человѣкъ другими путями (молитвой, подвигами, аскезой). Тотъ и другой путь, конечно, не исключаютъ другъ друга и, можетъ быть, ихъ мудрое сочетаніе является для человѣка нѣкоторымъ высшимъ идеаломъ. Тотъ, кто не видитъ, — или хотя бы одно мгновеніе не увидѣлъ въ мірѣ — тайны, которая требуетъ постиженія и разрѣшенія которой есть знаменатель-

ное событіе для человѣческой души — тотъ будетъ считать философію самымъ пустымъ занятіемъ, а философовъ самыми пустяжными и ненужными людьми. Никогда онъ и самъ не вступитъ на путь философіи. Предчувствіе этой объективной истины и стремленіе слиться съ нею объясняетъ стремленіе философовъ къ согласованію ихъ субъективныхъ представленій съ «объектами» и даже къ сліянію съ этими послѣдними. Истина является не просто предметомъ, но и совокупностью цѣнностей — добромъ, красотой, совершенствомъ — и согласованіе субъекта съ истиной даетъ не только теоретическое знаніе, но и высшую норму практическаго поведенія. Отъ того философское знаніе, приобщая насъ къ объективной истинѣ, возвышаетъ насъ и очищаетъ. Философія, которая не ставила бы этой цѣли познанія объективной истины, упиралась бы въ пустоту, была бы бессмысленной и бесплодной.

Путь разысканія истины предполагаетъ, что философъ считаетъ истину еще не найденной, т. е. онъ еще въ какомъ то смыслѣ не знаетъ ея и сомнѣвается въ ней. Это начало сомнѣнія составляетъ необходимый элементъ всякаго истинно философскаго знанія — и тамъ гдѣ его нѣтъ въ скрытомъ или открытомъ видѣ, тамъ нѣтъ и философіи. Здѣсь именно лежитъ водораздѣлъ между философіей и религіей. Религія можетъ допускать моментъ сомнѣнія, только какъ нѣкоторое психологическое состояніе, которое истинная религіозность должна считать принципиально преодоленной («вѣрую Господи, помоги моему невѣрію»). Философія, напротивъ того, включаетъ въ себя этотъ моментъ сомнѣнія, какъ свой внутренней логическій моментъ, какъ органическій членъ своей діалектической сущности какъ законную антитезу, которая должна быть поставлена и діалектически преодолѣна. Религія не можетъ опытъ невѣрія возвести въ хотя бы относительную норму, философія сознательно можетъ поставить этотъ опытъ съ тѣмъ, чтобы разрѣшить его опять таки путемъ опыта. Религія начинается съ истины и кончается истиной. Философія только кончается истиной. Прекрасно объ этомъ говоритъ Плотинъ въ одной изъ своихъ Эннеадъ (I, 3, 1): «Есть два пути для тѣхъ, которые хотятъ восходить и возвышаться. Первый изъ нихъ отправляется снизу; второй есть путь тѣхъ, которые уже достигли интеллигибельнаго міра и въ какомъ то смыслѣ утвердились въ немъ». Второй есть путь религіознаго озаренія, первый же путь философіи. Этотъ первый путь не отдѣлимъ отъ предположенія, что познающій находится въ нѣкоторомъ состояніи отпаденія и что онъ хочетъ и можетъ подняться до высшаго, пользуясь гнозисомъ — извѣстными методами познанія. Философскій методъ съ глубокой древности, съ самыхъ первыхъ истоковъ философіи назывался діалектическимъ. Діа-

лектика по общимъ идеямъ своимъ есть способъ поднятія до высотъ истины, способъ постепеннаго перехода отъ низшихъ ступеней къ высшимъ. Существованіе низшихъ ступеней предъполагаетъ, что мы нѣчто-знаемъ, но знаемъ не совершенно. Если бы мы ничего не знали, если бы не обладали даже самымъ малымъ предчувствіемъ истины, не существовало бы и низшихъ ступеней и для философіи не было бы точекъ отправленія.

Такимъ образомъ философія начинается съ относительной точки зрѣнія и черезъ нее ищетъ дальнѣйшаго отношенія къ слѣдующей точкѣ зрѣнія, которая тоже должна быть относительной и должна показывать дальнѣйшее отношеніе къ высшей точкѣ зрѣнія — такъ вплоть до точекъ зрѣнія послѣднихъ и завершенныхъ. Философія прежде всего имѣетъ дѣло съ отношеніями, причемъ отношенія эти она вовсе не хочетъ придумывать; она стремится открыть естественную связь отношеній. Она хочетъ вскрыть процессъ черезъ который относительное, обнаруживая рядъ отношеній и восходя къ высшимъ ступенямъ, можетъ достигъ абсолютнаго (*). Внутренняя логика, обнаруживаемая этимъ процессомъ восхожденія, свидѣтельствуетъ, что въ немъ выражено нѣкоторое объективное отношеніе, которое философъ повторяетъ — но не пассивно, а активно. Другими словами этотъ процессъ происходитъ черезъ философа и вмѣстѣ съ нимъ; черезъ него поднимается не только самъ философъ, но и часть олицетворяемаго имъ міра. Этотъ міроподъемъ и является оправданіемъ философіи, выраженіемъ ея цѣлнстнаго смысла.

Философія должна глубочайшимъ образомъ проникнуться мыслью, что въ ней и черезъ нее выступилъ какъ то міръ какъ цѣлое, что она есть «глазъ міра» — конечно не единственный, но все же глазъ, черезъ который міръ говорить съ самимъ собою и самому себѣ. Философъ долженъ понять, что онъ своимъ философскимъ дѣломъ не выражаетъ какую то субъективную прихоть человѣка, какое то его личное маленькое дѣло — его, какъ оторваннаго отъ міра самодавляющаго существа — философъ долженъ понять, что черезъ него міръ зафилософствовалъ. Признаніе это не есть выраженіе нѣ котораго самодовольства, но глубокое, для философа совершенно необходимое чувство связи съ истоками Всего. Абсолютное, можетъ быть, и нуждается въ томъ, чтобы кто то зафилософствовалъ, а тотъ кто философствуетъ олицетворяетъ собою стремленіе оторваннаго возвести себя къ цѣлостности и снова обрѣсти сліянiе съ ней. Въ такомъ случаѣ міръ сталъ философствовать, именно, потому, что онъ несовершененъ — однако же, именно, субстан-

*) Развитію этой точки зрѣнія посвящена моя подготовленная къ печати книга «О послѣднихъ вещахъ».

ціальное несовершенство привело къ философіи, а не стоны и жалобы о неудачахъ личной судьбы. Оторванность есть сознаніе особой связи, а не потеря всякихъ связей — и такое сознаніе совершенно необходимо для философа. Онъ призванъ считать себя нѣкимъ медиумомъ, черезъ который говорить глось не только ему одному принадлежащій. Оттого то онъ и выставляетъ норму: «Zu den Sachen selbst».

Философа ведетъ слѣдовательно нѣкоторое чувство утраченной полноты. Оттого совершенно разорванныя души не могутъ быть философскими. Не было бы этого предчувствія полноты, не существовало бы и той конечной цѣли къ которой двигаются философы. И не было бы возможнымъ то постепенное діалектическое восхожденіе, которое является философіей. Спрашивается отчего бы философу не начать прямо съ этой «полноты». Да просто потому, что при «полнотѣ» можно только оставаться — а каждое отхожденіе отъ нея есть уже оскудѣніе и отпаденіе, слѣдовательно паденіе. Принципіально такой путь возможенъ и его дѣлаютъ всѣ ложныя философіи. Ложныя философіи есть постепенное пониженіе — діалектичeskій процессъ навыворотъ. Истинная философія, начиная съ предчувствія полноты, старается подняться до ея обладанія. Но если этой полнотой человѣкъ владѣетъ, то онъ уже при ней остается, онъ не философствуетъ; онъ находится въ томъ мистическомъ озареніи, о которомъ говорилъ Плотинъ.

Я боюсь, что та философія, которую нынѣ называютъ «экзистенціальною» недостаточно оцѣниваетъ эту объективную миссію философіи, эту выраженность въ ней связи съ абсолютнымъ началомъ всего сущаго. Психологически такія настроенія очень понятны у современныхъ западныхъ философовъ, которые дѣйствительно находятся, благодаря излишней научной спеціализаціи, въ отрывѣ отъ истины. Но нужно ли рекомендовать такой путь философіи русской?

V.

Я перехожу къ послѣдному вопросу объ общественной миссіи философіи. Н. А. Бердяевъ является философомъ по глубокому призванію. Вся жизнь его была посвящена служенію философіи. И то, что написано имъ объ отношеніи окружающаго общества къ философу нельзя читать безъ глубокаго волненія. Въ словахъ Н. А. Бердяева звучитъ горькая правда и нѣкоторый подлинный укоръ. «Философы, говоритъ онъ, всегда составляли группу въ человѣчествѣ, ихъ всегда было немного. И тѣмъ болѣе поразительно, что ихъ такъ не любятъ. Философію и философовъ не любятъ люди религіи, теологи, іерархи

Церкви и простые вѣрующіе, не любятъ ученые и представители разныхъ специальностей, не любятъ политики и социальные дѣятели, люди государственной власти, консерваторы и революціонеры, не любятъ инженеры и техники, не любятъ артисты, не любятъ простые люди, обыватели. Казалось бы, философы люди самые безвластные. Они не играютъ никакой роли въ жизни государственной и хозяйственной. Но люди уже власть имѣющіе или къ власти стремящіеся, уже играющіе роль въ жизни государственной или хозяйственной, или стремящіеся ее играть, чего не могутъ простить философамъ? Прежде всего не могутъ простить того, что философія кажется имъ ненужной, неоправданной, существующей лишь для немногихъ, пустой игрой мысли. Но остается непонятнымъ почему ненужная и непонятная игра мысли самой незначительной кучки людей вызываетъ такое недоброжелательство и почти негодованіе».

Я думаю, что объясненіе, которое даетъ Н. А. Бердяевъ этому странному факту чрезвычайно удачно. Нелюбовь эта объясняется тѣмъ, что люди, сдѣлавшіе изъ метафизика смѣхотворную фигуру, сами являются домашними метафизиками. «Человѣкъ, испытывающій отвращеніе къ философіи, говорить Н. А. Бердяевъ, и презирающій философовъ, обыкновенно имѣетъ свою домашнюю философію. Ее имѣетъ государственный дѣятель, революціонеръ, специалистъ ученый, инженеръ, техникъ. Они именно потому и считаютъ ненужной философію». Н. А. Бердяевъ указываетъ далѣе на особую социальную защищенность философіи. Другія области культуры, по мнѣнію Н. А. Бердяева, «социально защищены», за ними стоятъ коллективы, готовые ихъ защищать. За философией же не стоятъ никакіе коллективы и потому философа никто защищать не станетъ. Все это горькая правда, сознаніе которой не можетъ не внушать философу нѣкоторое презрѣніе къ окружающей его общественной средѣ. Этимъ и объясняется личный субъективный, персональный характеръ философіи, особо подчеркиваемый Н. А. Бердяевымъ. Философу какъ будто ничего не остается другого, какъ замкнуться въ самомъ себѣ. Одиночество должно быть не только его стихіей, но и его практической нормой. Безплодно философу искать общество, искать школы, учениковъ, адептовъ. Тѣмъ болѣе безплодно ставить какія нибудь общественныя задачи, служить какой нибудь общественной миссіи.

Таковъ выводъ Н. А. Бердяева по вопросу объ общественной мисіи философіи. Я опасаясь, что все же этотъ практический «соллипсизмъ» является нѣкоторымъ преувеличеніемъ. Не навѣянъ ли онъ не столько объективнымъ составомъ фактовъ, сколько искусственными условіями той общественной

атмосферы, въ которой принуждёнъ жить философъ эмигрантскій? Вспоминаются времена, когда несмотря на нелюбовь къ философiи широкой публики, существовало самое живое философское общеніе, соединявшее философовъ въ тѣсное содружество. И можетъ быть воспоминанія объ этомъ общеніи составляютъ лучшія страницы нашей прошлой философской жизни. Какъ бы мы ни относились къ западной философiи, но нельзя безъ особо радостнаго чувства вспоминать о духовной жизни и отдѣльных нѣмецкихъ философскихъ школъ, объ этихъ маленькихъ университетскихъ городахъ, въ которыхъ жила еще старая «туманная» Германія эпохи великихъ философскихъ системъ прошлаго вѣка.

Преувеличеніе состоитъ въ томъ, что для Н. А. Бердяева школа, философское содружество, ученики и учителя — все это только помѣха для истинной философiи. Для него философiя, занимающая какое либо положеніе въ обществѣ и принявшая какую либо социальную форму, есть уже своего рода грѣхопаденіе. Въ общественной формѣ философъ превращается въ актера въ маскѣ, насильственно играющаго свою роль. Истинно философское въ немъ исчезаетъ. Долженъ подчеркнуть, что въ этомъ пунктѣ Н. А. Бердяевъ куда болѣе радикаленъ, чѣмъ его философскій союзникъ, Ясперсъ. У Ясперса имѣются замѣчательныя страницы, гдѣ онъ говоритъ объ отношеніи философа къ обществу. Для Ясперса «истинная философiя можетъ родиться только въ сообществѣ». «Неспособность философа сообщить другимъ свои мысли, говоритъ Ясперсъ, является критеріемъ неистинности его мышленія». «Существенная, схватывающая бытіе истина, родится только изъ общенія, съ которымъ она неразрывно связана». Въ этой связи философiи съ общеніемъ Ясперсъ видитъ одно изъ отличій философскаго знанія просто научнаго, которое совершенно безразлично къ отношеніямъ, возникающимъ изъ общенія, и можетъ удовлетвориться простымъ погруженіемъ въ свой предметъ. Поэтому то философскій діалогъ и философская дискусія являются необходимыми моментами всякаго философскаго развитія. Въдь сама философская діалектика есть родъ «діалога» отдѣльныхъ философскихъ точекъ зрѣнія — діалога, который отдѣльный философъ можетъ вести и монологически, самъ съ собой. Но діалогическая форма философiи, превращеніе монолога въ діалогъ, требуетъ философскаго общенія, требуетъ со-философствованія.

Философiя не только находитъ свое завершеніе въ общеніи, она служитъ фундаментомъ для образованія особыхъ социальныхъ связей. Не слѣдуетъ преуменьшать чрезвычайно важнаго участія идей, и въ частности идей философскихъ, въ образованіи конкретныхъ типовъ общественнаго бытія, въ выковываніи

общественныхъ единствъ, не только обладающихъ прочностью, устойчивостью и постоянствомъ, но и предполагающихъ дружественное сліянiе и любовь. Въ концѣ концовъ ни одна изъ конкретныхъ общественныхъ формъ, за исключеніемъ развѣ только мистическаго общенiя съ Богомъ, не возможна безъ наличiя извѣстной смысловой и идеологической базы. Однимъ изъ неотъемлимыхъ моментовъ всякаго общенiя является постиженіе смысла, переживаемаго чужой душой, и разумѣніе тѣхъ общихъ духовныхъ содержанiй, которыя свойственны какъ «Я» такъ и «Ты». Общеніе предполагаетъ не только вчувствованіе «Я» въ «Ты», но и общій объективный предметъ, который одинаково понимается и одинаково истолковывается. Если его нѣтъ, то общеніе абсолютно невозможно, какъ невозможно оно между человѣкомъ и муравьемъ, пчелой, термитомъ и другими «общественными» существами. На постиженіи этого объективнаго смысла, въ концѣ концовъ, вѣдь и покоятся такіе феномены, какъ языкъ и слово, которые являются однимъ изъ главныхъ объединяющихъ началъ человѣческаго общенiя.

Чѣмъ выше смысловыя содержанiя, раскрывающіеся въ общеніи, тѣмъ выше и типы общенiя. И не слѣдуетъ упускать изъ вида, что философія, какъ познаніе истины, была однимъ изъ активнѣйшихъ агентовъ для образованiя общенiя нѣкотораго высшаго и рафинированнаго типа. Таковы философскія содружества, примѣромъ которыхъ является союзъ пифагорейцевъ. И, именно, такія содружества предполагали не только уразумѣніе нѣкотораго общаго смысла, но и исповѣданіе определенной общей доктрины, общихъ философскихъ вѣрованiй. Замѣчательно, что они всегда культивировали дружбу и любовь, какъ связующее начало для своихъ адептовъ. Ясперсъ совершенно правильно указываетъ, что необходимымъ условіемъ философскаго общенiя, основаннаго на пониманіи нѣкоторыхъ высшихъ философскихъ истинъ, является извѣстный *моральный уровень* членовъ такого общенiя, а не только извѣстная одаренность и извѣстная техническая освѣдомленность. Оттого философскія сообщества по необходимости бывають сравнительно узкими. Философъ не то что одинокъ, но философія всегда эзотерична, поэтому философскія сообщества всегда исходили изъ убѣжденiя что «философская форма истины (какъ говорить Ясперсъ) далеко не всякому доступна». «Философская дискусія есть удерживаніе себя отъ соблазна соскользнуть въ стихію публичности».

Я даже не рѣшился бы сказать, что философія и философы были уже такъ безвластны: стоить только вспомнить о томъ, какое огромное вліяніе имѣли нѣкоторыя древнѣйшія философскія идеи, хотя бы идеи пифагорейцевъ. Вѣдь на нихъ основы-

вается дѣятельность всѣхъ послѣдующихъ эзотерическихъ философскихъ сектъ, которыя можно назвать въ общемъ «герметическими». И не на нихъ ли ссылаются масоны, какъ на послѣдній источникъ своихъ тайныхъ преданій? Не слѣдуетъ особенно поддаваться тѣмъ распространеннымъ и часто нелѣпнымъ мѣамъ, которые витають около масонства, но въ то же время еще болѣе не слѣдуетъ идти путемъ обычныхъ интеллигентскихъ предразсудковъ и отрицать ту *колоссальную роль, которую сыграло масонство въ исторіи политической и социальной народовъ романо-германской культуры*. Но развѣ оно не сводилось въ своихъ высшихъ ступеняхъ къ исповѣданію опредѣленныхъ философскихъ догматовъ и преданій? Я не касаюсь здѣсь аналогическихъ явленій въ жизни восточныхъ, азійскихъ культуръ, но не могу не обратить вниманія и на другой родъ аналогичныхъ явленій на западѣ. Н. А. Бердяевъ совершенно правильно отмѣчаетъ, что въ Средніе Вѣка не столько философія была служанкой теологіи, сколько эта послѣдняя была на службѣ у философіи, и именно аристотелизма въ своеобразномъ истолкованіи *Томы Аквинскаго и схоластиковъ*. Но развѣ эта философія не послужила основой для образованія другихъ, также чрезвычайно тѣсныхъ и эзотерическихъ сообществъ, въ видѣ западныхъ монашескихъ орденовъ, въ особенности, скажемъ, ордена іезуитовъ? Развѣ верхи этого ордена не представляли собой *философски дисциплинированныхъ теологовъ*, практическое вліяніе доктрины которыхъ было также огромно? И, наконецъ, послѣдній примѣръ. Карлъ Марксъ въ юности своей мечталъ о своеобразной диктатурѣ философіи въ мірѣ: «такъ какъ всякая истинная философія, говорилъ онъ, есть духовная квинтъ-эссенція своего времени, то должно наступить время, когда философія вступить въ соприкосновеніе и въ взаимодействіе съ дѣйствительнымъ міромъ своего времени. Философія тогда уже не будетъ опредѣленной системой по отношенію къ другимъ опредѣленнымъ системамъ, она станетъ философіей вообще по отношенію къ міру, она станетъ философіей современнаго міра». Можно сказать, что эти мечты о диктатурѣ философіи цѣликомъ осуществлены въ Россіи. Развѣ ленинизмъ не представляетъ собою диктатуру опредѣленныхъ философскихъ идей по содержанію своему не очень высокаго уровня, но въ идеократическомъ смыслѣ весьма напористыхъ и сильныхъ?

И въ заключеніе еще одинъ вопросъ. Не объясняется ли современное *критическое* положеніе міра въ значительной степени тѣмъ, что тѣ идейныя философскія силы, которыя имъ столько вѣковъ управляли, нынѣ пришли въ состояніе несомнѣннаго распада. Какъ не крѣпка еще католическая идея, но и она потеряла то вліяніе, которое имѣла раньше. Чтобы

сохранить это вліяніе, католичество принуждено рѣшительно модернизироваться. Разложилось и превратилось въ голую форму безъ всякаго содержанія современное масонство. Марксизмъ все болѣе и болѣе теряетъ свое вліяніе надъ массами. Не настало ли время философамъ подумать о томъ, какая новая философія можетъ управлять міромъ для того, чтобы онъ не погибъ въ окончательномъ варварствѣ? Я думаю, что пониманіе этой идеи составляетъ огромную заслугу графа Кайзерлинга.

Н . Н . Алексѣевъ .

ПОЗНАНИЕ И ОБЩЕНИЕ

(Отвѣтъ Н. Н. Алексѣеву).

Благожелательная критика Н. Н. Алексѣевымъ моей книги «Я и міръ объектовъ» требуетъ отвѣта, такъ какъ можетъ падать поводъ къ недоразумѣнію и къ невѣрному меня пониманію. Съ Н. Н. Алексѣевымъ случилось то, что часто случается съ тѣми критиками чужой философіи, которые имѣютъ свое философское міросозерцаніе, свои темы и свою направленность сознанія, — онъ замѣтилъ въ моей книгѣ лишь интересовавшее его самого и почти не замѣтилъ въ ней центральной мысли, изъ которой только все остальное и можетъ быть понято. Прежде всего о моемъ отношеніи къ экзистенціальной философіи. Мое «міросозерцаніе» не только очень отличается отъ «міросозерцанія» Гейдеггера и Ясперса, но во многомъ полярно имъ противоположно, особенно Гейдеггеру. Это должно быть совершенно ясно изъ книги «Я и міръ объектовъ». Но самую идею экзистенціальной философіи я считаю единственнымъ правильнымъ пониманіемъ задачъ философіи, единственнымъ плодотворнымъ путемъ философскаго познанія. Только экзистенціальная философія выводитъ изъ тупика, въ который попала философія. Я всегда такъ думалъ, хотя бы выражалъ это въ иной терминологіи. Я такъ думалъ, когда писалъ двадцать лѣтъ тому назадъ книгу «Смыслъ творчества. Опытъ оправданія человѣка» и двадцать пять лѣтъ тому назадъ книгу «Философія свободы», которая сейчасъ не удовлетворяетъ меня по формѣ выраженія и развитія мысли. Идеализму, неокантіанству, рационализму, позитивизму я противопоставлялъ именно экзистенціальную философію. Мое самостоятельное философствованіе началось съ размышленія надъ тѣмъ, что черезъ объекты, черезъ объективацию нельзя познать тайну бытія и что есть другой путь познанія, въ которомъ познающій пріобщается къ внутренней тайнѣ бытія, такъ какъ познающій самъ есть бы-

тіе, т. е. екзистенціальнє. Я всегда думалъ, что бытіе познаваемо лишь въ человѣческомъ существованіи, гдѣ оно не объективировано. Поэтому я всегда защищалъ сознательный антропологизмъ въ философіи. Это мой основной мотивъ. Это наиболѣе выражено въ моей книгѣ «О назначеніи человѣка». Поэтому я не могу не сочувствовать тому, что къ схожимъ результатамъ приходитъ современная экзистенціальная философія Гейдеггера и особенно Ясперса, хотя они къ этому приходятъ совсѣмъ инымъ путемъ и ихъ онтологія совсѣмъ иная, чѣмъ у меня. Я какъ разъ склоненъ ставить въ упрекъ Гейдеггеру и Ясперу то, что ихъ академическая философія недостаточно экзистенціальна, что и они слишкомъ склонны объективировать. Но Н. Алексѣевъ обратилъ недостаточно вниманія на то, что Гейдеггеръ и Ясперъ пришли къ экзистенціальной философіи совсѣмъ не подъ вліяніемъ Гуссерля, а подъ вліяніемъ Кирхегардта. Вліяніе Гуссерля скорѣе мѣшаетъ, чѣмъ помогаетъ Гейдеггеру. Ясперсъ же вообще не принадлежитъ въ прямомъ смыслѣ къ феноменологической школѣ. Самъ я мало общаго имѣю съ Гуссерлемъ, потому что Гуссерль всегда боролся съ антропологизмомъ и никогда не утверждалъ, что бытіе познается въ человѣкѣ и черезъ человѣка, что познаніе есть творческой актъ человѣка. Но я не отрицаю освѣжающаго вліянія феноменологического метода въ той затхлои атмосферѣ, которая была создана для философіи неокантианской схоластики.

Теперь о самомъ главномъ. Меня поразило, что Н. Алексѣевъ какъ будто бы не замѣтилъ основной темы моей книги, изъ которой все для меня освѣщается, — темы о связи познанія со ступенями общности людей. Я хотѣлъ поставить проблему познанія въ связь съ проблемой одиночества и общенія. Поэтому книга моя есть своеобразная социологія познанія, метафизическая, конечно, социологія. Тема эта опредѣляется тѣмъ, что я отрицаю каеюличность, универсальность разума въ томъ смыслѣ, въ какомъ ее признаетъ рациональная философія. Для меня разумъ не можетъ автоматически опредѣлить общеобязательность познанія, потому что разумъ мѣняется, онъ не присутствуетъ одинаково, въ одинаковомъ видѣ у всѣхъ людей и у всѣхъ человѣческихъ группъ, онъ зависитъ отъ духовнаго состоянія людей, отъ психической структуры, вырабатываемой общеніемъ людей, т. е. отъ формъ и ступеней общности людей. Познаніе имѣетъ метафизически социальную природу и потому зависитъ отъ характера сообщеній (коммуникаціи) и общеній (коммуниона) людей. Братское общеніе людей преобразуетъ самый разумъ и должно привести къ иному познанію, чѣмъ познаніе объективированное, которое соотвѣтствуетъ разобщенности людей, разорванности міра, низшей ступени общности.

Я нисколько не отрицаю положительной цѣнности об'ективированнаго познанія, напр. познанія въ физико-математическихъ наукахъ, но оно относится къ разорванному, т. е. къ падшему міру. Не само познаніе является тутъ падшимъ, а этотъ міръ является падшимъ. Только падшій міръ подчиненъ категоріи числа, только къ нему примѣнимо «дважды два четыре». Вотъ эта основная для меня тема о связи познанія съ формами общенія имѣла у меня два разныхъ источника, чуждые традиціямъ обычной академической философіи, въ томъ числѣ и философіи Гейдеггера и Ясперса. Одинъ изъ этихъ источниковъ соціологическій и связанъ съ марксизмомъ. Когда я писалъ свою первую юношескую книгу «Суб'ективизмъ и индивидуализмъ въ общественной философіи», я былъ марксистомъ и кантіанцемъ (т. е. былъ не ортодоксальнымъ марксистомъ). Я тогда былъ поглощенъ темой о соотношеніи между трансцендентальнымъ сознаніемъ, раскрывающимъ общеобязательную истину и справедливость, и психической структурой, определяемой соціальнымъ положеніемъ людей, прежде всего классовымъ положеніемъ. Но это и есть тема о связи познанія съ формами общенія людей, съ формами ихъ коопераціи. Для марксизма это выражается въ формѣ зависимости познанія отъ классовой психики. Пролетарій познаетъ иначе, чѣмъ буржуа, ему открывается истина, закрытая для буржуа, вслѣдствіе того, что пролетарій — трудящійся, буржуа же — эксплуататоръ. Нѣтъ одного и того же каеолического разума, одинаково присущаго буржуа и пролетарію. Я былъ идеалистомъ, а не матеріалистомъ, и потому я не могъ исповѣдывать нелѣпой теоріи о существованіи классовой истины, но я былъ убѣжденъ и до сихъ поръ убѣжденъ, что существуетъ классовая ложь и что существуютъ благопріятныя и неблагопріятныя условія въ классовой психологіи для познанія истины, ни отъ какихъ классовъ не зависящей. Но это и значитъ, что истина открывается лишь при извѣстной формѣ общенія и общности людей. Этой темѣ я остаюсь вѣренъ и по нынѣ. Но эта тема имѣетъ для меня и болѣе глубокий источникъ — религіозный. Познаніе зависитъ отъ духовнаго состоянія людей, отъ ихъ духовной общности, оно иное при существованіи христіанскаго братства между людьми. Вѣра и любовь духовно измѣняютъ и преобразуютъ разумъ, мѣняютъ результатъ познанія. Внутри высокой духовной общности людей познаніе мѣняется, происходитъ пріобщеніе къ тайнѣ бытія, преодолевается об'ективизація, которая всегда есть отчужденіе. Это и есть проблема соборности въ церковной терминологіи. Соборность есть общность людей, въ которой ни одинъ человѣкъ не является для другого объектомъ, а всегда «ты» и «мы». Об'ективированное математическое и физическое познаніе одинаково обязательно

для «буржуа» и для «пролетарія», для безбожника, отрицающаго всякую духовную жизнь и всякую духовную общность людей, и для вѣрующаго христіанина, входящаго въ духовный міръ и духовную общность людей. Но огромная разница обнаруживается, когда рѣчь идетъ о познаніи человѣческаго существованія и человѣческой судьбы. Эта одна и та же тема, которая имѣетъ соціологическій и религіозный аспектъ. Съ этимъ связано то, что коммунизмъ есть лишь извращенная и секуляризованная форма христіанской соборности, христіанскаго коммуніона. Это имѣетъ прямое отношеніе и къ познанію.

Н. Алексѣевъ хочетъ меня принудить признать, что истина, которую я пытаюсь утверждать въ своей философіи, и для меня есть объективная истина. Боюсь, что споръ нашъ въ значительной степени терминологическій. Н. Алексѣевъ ставитъ знакъ тождества между истиной и объективностью. Но я не приемлю этой терминологіи или во всякомъ случаѣ считаю ее условной. «Субъективное» совсѣмъ не означаетъ для меня произвольнаго, лишь для меня интереснаго и обладающаго цѣнностью. Истина, именно истина о бытіи раскрывается въ субъектѣ, а не въ объектѣ. На этомъ пути стоялъ уже послѣкантиовскій идеализмъ, который порвалъ съ докантиовскими формами объективированной метафизики и основывалъ свою метафизику на субъекта, а не на объектъ. Съ этого началъ Фихте. Но до экзистенціальной философіи великіе нѣмецкіе идеалисты не дошли. Это опредѣлилось прежде всего тѣмъ, что они не поставили проблемы человѣка. Субъектъ, «Я» нѣмецкаго идеализма не былъ человѣкомъ. Когда Фр. Баадеръ сказалъ, что познавать истину значитъ становиться истиннымъ, онъ, конечно, по своему выразилъ не объективированное, экзистенціальное пониманіе познанія. Я бы такъ формулировалъ свою точку зрѣнія: философія антропоцентрична и не можетъ быть иной, но самъ человѣкъ не антропоцентриченъ и потому только въ человѣкѣ и черезъ человѣка познается истина, а не открываются лишь человѣческія состоянія. Это обратно нѣмецкому идеализму, который отрицалъ антропоцентричность философіи, но утверждалъ антропоцентричность человѣка. Преодоленіе объектности, объективации въ познаніи не означаетъ замкнутости въ себѣ, а означаетъ выходъ къ общенію съ другими людьми, съ Богомъ и Божьимъ міромъ. Наоборотъ объектность и объективация познанія означаютъ замкнутость въ себѣ, невозможность выхода къ другимъ и другому, отчужденность между познающимъ и познаваемымъ. Борьба съ падшестью, которая есть замкнутость, изоляція и отчужденность, есть борьба съ объектностью, съ исключительной властью объективированнаго познанія, она ведется и въ познаніи и въ жизни, она есть

борьба за общение. Н. Алексѣевъ повидимому близокъ къ той точкѣ зрѣнія, съ которой философствуетъ и познаетъ не человекъ, а какъ бы самое Абсолютное въ человекѣ и черезъ человека, человекъ же такимъ путемъ подымается къ всеобщему, переходитъ отъ субъективнаго къ объективному. Но это есть идеалистическій монизмъ. Христіанская философія для меня не монистична, а бого-человѣчна, т. е. предполагаетъ дуалистическій моментъ, предполагаетъ дѣйствіе и взаимодействіе двухъ природъ, а не одну природу. Экзистенціальная, антропологическая философія, конечно, не монистическая, въ ней познаетъ человекъ, а не Абсолютное, но познаетъ въ общеніи и взаимодействіи съ Абсолютнымъ, въ приобщеніи къ Его внутренней жизни. Впрочемъ самое понятіе Абсолютнаго я не считаю христіанскимъ пониманіемъ Бога. Я уже не разъ слышалъ не только отъ русскихъ, православныхъ и не православныхъ, но и отъ иностранцевъ, католиковъ и протестантовъ, что въ моей антропологической философіи есть уклонъ къ человекобожеству и титанизму, что для меня человѣческій духъ есть *actus purus*, въ то время какъ только Богъ есть *actus purus*. Такого рода сужденіе вызывается основоположной для меня идеей о человекѣ, какъ творцѣ, способномъ привносить новое, небывшее, обогащающее бытіе, т. е. творить изъ несотворенной свободы. Объ этомъ почти невозможно спорить, это есть вопросъ первичной религіозной интуиціи, вопросъ не только вѣры, но и великой надежды. Для меня это цѣликомъ связано съ вѣрой въ Богочеловѣчество, выводится изъ христологіи въ отношеніи къ человеку. Это было мною выражено въ книгѣ «Смыслъ творчества». Въ плоскости философскаго познанія это есть прежде всего проблема о несотворенной свободѣ, безъ которой необъяснимо ни происхожденіе зла, ни возможность творчества. Я думаю, что христіанство отрицаетъ возможность для человека *actus purus* (это аристотелевски-томистская терминологія, которую я не употребляю), т. е. возможность выхода въ сферу безобъектнаго существованія, поскольку христіанство есть социальный фактъ, т. е. само принадлежитъ къ объективированному міру. Но христіанство, принадлежащее къ плану экзистенціальному, первичному, не объективированному, вполне можетъ и должно это признать въ отношеніи къ человеку. Иначе окончательно затмевается образъ и подобіе Божіе въ человекѣ. Человекъ долженъ совершать творческіе акты и войти въ чистую, не объективированную сферу существованія не во имя свое, не для самообожествленія, а во имя Божье, отвѣчая на Божій призывъ.

Мнѣ представляется недоразумѣніемъ, когда Н. Алексѣевъ говоритъ, что я отрицаю социальную миссію философіи. Это произошло отъ того, что онъ обратилъ большее внима-

ніе на мое первое размышленіе о трагедіи философа и очень мало обратилъ вниманія на тѣ мѣста моихъ послѣдующихъ размышленій, въ которыхъ я говорилъ объ общеніи и о связи познанія съ общеніемъ. Я говорю въ своей книгѣ объ активной задачѣ познанія и даже выражаю въ этомъ отношеніи большое сочувствіе Н. Оедорову. Философія должна измѣнять жизнь, она не можетъ оставаться чисто теоретической. Но именно для того, чтобы философія осуществляла активную соціальную миссію, философія не должна зависеть отъ соціальной среды, отъ соціальной обыденности, философское познаніе должно не опредѣляться соціальной жизнью, а опредѣлять соціальную жизнь. Это совершенно аналогично тому, что я не разъ утверждалъ о христіанствѣ. Христіанство тогда лишь будетъ творчески и преобразующе вліять на соціальную жизнь и осуществлять соціальную правду, когда оно не будетъ зависеть отъ соціальной среды и соціальныя отношенія людей, когда оно будетъ черпать свою силу изъ чистаго источника откровенія, а не изъ мутнаго соціального источника, всегда искажавшаго христіанство въ угоду господствующимъ классамъ. Такъ какъ я ставлю познаніе въ связь съ ступенями общности людей и это даже основная моя тема, то этимъ самымъ я утверждаю, что и сознаніе и познаніе предполагаетъ со-человѣковъ. Но связь познанія съ со-человѣкомъ, съ человѣческой общностью и общеніемъ есть, конечно, не внѣшняя опредѣляемость другими людьми, а внутреннее качественное познаніе. Вѣдь и соборность нужно понимать какъ внутреннее качественное духовной жизни, а не какъ извнѣ предстоящій коллективъ, что было бы объективацией и что, конечно, существуетъ въ церкви, какъ соціальномъ институтѣ. Безвластность философа нисколько не мѣшаетъ мнѣ признавать огромную роль философскихъ идей въ исторіи. Въ концѣ статьи Н. Алексѣевъ съ сочувствіемъ ссылается на Кайзерлинга. Но его точка зрѣнія, повидимому, очень отличается отъ точки зрѣнія Кайзерлинга. Кайзерлингъ стоитъ на крайне дуалистической точкѣ зрѣнія, противопоставляющей землю и духъ. Политика для него цѣликомъ опредѣляется теллурически. Духъ безсиленъ и безвластенъ въ области политики, а значитъ и философія. Кайзерлингъ правъ въ томъ, что онъ говоритъ о низости и подлости всякой политики. Я даже склоненъ думать, что та форма, въ которой рецепируются въ политикѣ философскія идеи, низка и подла. Философія должна была бы насъ научить соціальной активности и вмѣстѣ съ тѣмъ ненависти къ политикѣ, которая всегда была и есть не реализація духа, а измѣна духу.

Николай Бердяевъ.

О БОГОВОРЧЕСТВѢ И ГЕЕННѢ

Въ рядѣ проблемъ, выдвинутыхъ Н. А. Бердяевымъ въ его книгѣ «О назначеніи человѣка», поставлена, между прочимъ, проблема ада и вѣчныхъ мукъ.

Н. А. Бердяевъ не говоритъ категорически о томъ, что ада не будетъ и вѣчныя муки невозможны, но онъ утверждаетъ необходимость для христіанъ стремиться къ тому, чтобы адъ въ вѣчности былъ побѣжденъ.

Очень предубѣжденному и поверхностному читателю такая мысль можетъ показаться, пожалуй «еретической»: возставать противъ словъ Евангелія не есть ли богоборчество?

Думается, въ высказанномъ Н. А. Бердяевымъ ереси никакой нѣтъ, но нѣкое богоборчество несомнѣнно есть; только богоборчество положительное, а не отрицательное.

Есть богоборчество атеистическое, злое, опирающееся на діавола, богоборчество отрицающее бытіе Божіе, Промыслъ Божій, а слѣдовательно и Любовь въ мірѣ, ибо Богъ есть Любовь.

Но мы знаемъ богоборчество Моисея, умоляющаго за свой народъ, богоборчество Авраама, просящаго о помилованіи Содома ради немногихъ праведниковъ, богоборчество Іова. Ветхозавѣтный патріархъ Іаковъ въ самой Библии наименованъ *богоборцемъ*.

Это богоборчество основано на любви и на богосыновствѣ. Вотъ, что говоритъ Авраамъ, стоя «предъ лицомъ Господнимъ»:

«Неужели ты погубишь праведнаго съ нечестивымъ? Можетъ быть, есть въ этомъ городѣ пятьдесятъ праведниковъ? Неужели Ты погубишь и не пощадишь мѣста сего ради пятидесяти праведниковъ въ немъ? Не можетъ быть, чтобы Ты поступилъ такъ, чтобы Ты погубилъ праведнаго съ нечестивымъ, чтобы то же было съ праведникомъ, что съ нечестивымъ: не можетъ быть отъ Тебя! Судія всей земли поступитъ ли неправосудно?»

Замѣчательны слова Авраама: «Вотъ я рѣшился говорить Владыкѣ, я прахъ и пепелъ».

Еще дерзостнѣе Іовъ, рѣшающійся не только говорить Богу, но спорить съ Нимъ:

«... Дни мои бѣгутъ скорѣе челнока и кончаются безъ надежды. Вспомни, что жизнь моя дуновение, что око мое не возвратится видѣть доброе. Не увидитъ меня око видѣвшаго меня: очи Твои на меня и нѣтъ меня. Рѣдѣетъ облако и уходитъ, такъ нисшедшій въ преисподнюю не выйдетъ. Не возвратится болѣе въ домъ свой и мѣсто его уже не будетъ болѣе знать его. Не буду же я удерживать устъ моихъ; буду говорить въ стѣсненіи духа моего; буду жаловаться въ горести души моей. Развѣ я море или морское чудище, что Ты поставилъ надо мною стражу? Когда подумаю: «утѣшить меня постель моя, унесетъ горестъ мою ложе мое». Ты страшишь меня снами и видѣніями пугаешь меня! И душа моя желаетъ прекращенія дыханія, лучше смерти, нежели сбереженія костей моихъ. Опротивѣла мнѣ жизнь. Не вѣчно жить мнѣ. Отступи отъ меня, ибо дни мои суета. Что такое человѣкъ, что Ты столько цѣнишь его и обращаешь на него вниманіе Твое. Посѣщаешь его каждое утро, каждое мгновение испытываешь его? Доколѣ же Ты не оставишь, доколѣ не отойдешь отъ меня, доколѣ не дашь мнѣ проглотить слюну мою? Если я согрѣшилъ, что я сдѣлаю Тебѣ, стражъ человѣковъ? Зачѣмъ Ты поставилъ меня противникомъ Себѣ, такъ, что я сталъ самому себѣ въ тягость? И зачѣмъ бы не простить мнѣ грѣха и не снять съ меня беззаконія моего, ибо вотъ я лягу въ прахъ: завтра поищешь меня и нѣтъ меня».

«Пусть взвѣсятъ меня на вѣсахъ правды» — взываетъ Іовъ. Взывать и просить можно только въ увѣренности, что зывающій будетъ услышанъ и что Тотъ, Кто его услышитъ, имѣетъ власть исполнить просимое.

«Просите и дастся вамъ, ищите и обрящете, стучите и отверзется».

Богоборчество уже въ ветхомъ завѣтѣ таитъ въ себѣ непоколебимую вѣру въ вѣчную дѣйственность Божіей любви и силы. Потому Моисей осмѣливается *отвѣчать* Богу; Авраамъ и Іовъ, сознавая себя «прахомъ и пепломъ» передъ Нимъ, почти что требуютъ отъ Него исполненія своей мольбы.

Если вдуматься, то почти каждая молитва несетъ въ себѣ богоборческое начало, начало дерзновенія и дерзанія:

«Или хочу, или не хочу спаси мя» — молится Іоаннъ Дамаскинъ, полный вѣры въ безграничность Божіей любви и прибавляетъ удивительныя слова: «аще праведнаго спасешь ничто же дивно»... «но на мнѣ грѣшномъ, удиви милость Твою».

Пусть грѣшнику уготованъ адъ, но вѣра въ искупитель-

ную силу страданій Христовыхъ спорить съ предопредѣленіемъ: на грѣшномъ «удиви милость Твою».

Пассивное пріятіе судьбы отнюдь не всегда является проявленіемъ высшаго смиренія, высшей благочестивой покорности. Если Богъ не услышалъ молитвы, то тогда только, и уже безъ ропота, должно нести самый тяжкій крестъ, а до тѣхъ поръ, въ мѣру всей данной ему духовной свободы и духовной силы, человѣкъ можетъ и долженъ просить и настаивать.

Христіанская вѣра въ Промыслъ не есть вѣра въ жестокое и неподвижное предопредѣленіе о человѣкѣ, а вѣра въ живую связь человѣка съ Богомъ, въ откликъ Божій на молитву человѣка.

Промыслъ не есть *рокъ*, въ который вѣрили древніе. Христіанинъ не можетъ быть христіаниномъ, если онъ убѣжденъ, что съ момента его рожденія на невидимой каменной страницѣ высѣчена и каменными буквами запечатлѣна его судьба. Неподвижно, неизгладимо, безповоротно.

На что тогда нуженъ подвигъ самоусовершенствованія, труда духовнаго возрастанія?

Если даже рѣка можетъ пролагать себѣ новое русло, измѣняя свое теченіе, то неужели свободная творческая воля человѣка не имѣетъ силы прорывать себѣ русло и въ этой жизни и въ будущей?

Но свободная воля истинно свободна только въ Богѣ: «Безъ Меня не можете творити ничего же».

Эти слова Христовы — не ограниченіе, а утвержденіе свободы и творческой силы христіанина. Ибо въ другомъ мѣстѣ сказано, что силой вѣры можно сдвинуть гору. Условіе для этого только одно «не усумниться въ сердцѣ своемъ». Сдвинетъ гору Богъ, а не человѣкъ, а человѣкъ лишь *скажетъ* съ вѣрой, т.-е. всю силу своей воли вложить въ молитву къ Богу о томъ, чтобы гора сдвинулась.

Совершенная вѣра есть и наибольшая сила творчества, измѣняющая даже законы естества. «Тѣнь проходящаго Петра», падая на больныхъ, давала имъ исцѣленіе точно такъ же, какъ и опоясанія Апостола Павла. Ехидна, обвинявшая вокругъ руки Апостола, не повредила ему.

Законы естества, Богомъ установленные, Богомъ и измѣняются. Человѣку, по вѣрѣ, дано право во Христѣ и черезъ Христа, дѣйствовать вопреки законамъ естества, иначе говоря *творить по благодати*. Право молитвы есть *благой даръ* человѣку, даръ дерзанія противъ естества, противъ естественнаго и грѣховнаго теченія жизни. Молитва имѣетъ силу разсѣкать каменное начертаніе естественной человѣческой судьбы.

Не только о себѣ, но и о другихъ можетъ и долженъ молиться человѣкъ, просить о помощи, прощеніи и спасеніи.

Кто то умираетъ. Предопредѣленіе. Но я могу хотѣть черезъ Христа возвратить ему жизнь. Праведный и святой часто и возвращаетъ ему жизнь. почти уже угасшую. Возвращаетъ молитвой: «онъ, больной, безнадеженъ, но Ты его исцѣли. Ты назначилъ ему теперь умереть, но я прошу Тебя оставить его жить». Это тоже богоборчество. Умоляетъ Всемогущаго «прахъ и пепель» по праву любви и богосыновства. Черезъ Христа можно и должно искать спасенія преступнику, обращенія безбожнику.

Сказано «молитесь за враговъ вашихъ». Не значить ли: побѣждайте ихъ зло вашей любовью; идите черезъ Христа на борьбу съ грѣхомъ вашихъ враговъ, очищайте ихъ вашей молитвой.

Въ молитвѣ за упокой души умершаго, согрѣшавшаго при жизни, не то ли же самое дерзаніе во Христѣ противъ закона, карающаго грѣхъ?

«Умолить» за грѣшника, «вымолить» его изъ вѣчнаго мрака не значить ли измѣнить опредѣленное о немъ?

Дѣйствіе Промысла не отменяетъ взаимодѣйствія вѣрующаго человѣка. Безъ воли Божіей, правда, ни одинъ волосъ не спадетъ съ головы, но тѣмъ не менѣе, малая человѣческая воля умолять Божественную Волю можетъ, подобно Аврааму:

«Вотъ я рѣшился говорить Владыкѣ, я, прахъ и пепель».

Это не значить, что Авраамъ жалостливъ Богу, но значить, что Богъ даетъ огромную творческую силу человѣческой любви и этой любви отъ насъ хотеть.

Хочетъ дерзанія: «исцѣли, прости, спаси». «Исцѣли, прости, спаси» не только меня или близкихъ мнѣ, но и враговъ моихъ, вотъ этихъ «ненавидящихъ» и «проклинаящихъ».

Молиться за враговъ и творческой силой любви преобразовать ихъ зло въ добро черезъ Христа — есть величайшее сопротивление «князю міра сего», ослабленіе дьявольской силы надъ человѣкомъ и надъ міромъ.

«Избави насъ отъ лукаваго», избави всѣхъ, даже враговъ и согрѣшающихъ... — не приближаетъ ли это къ прошенію: — Господи, да не будетъ ада и вѣчныхъ мукъ!

Не Богъ человѣку уготовляетъ адъ, а самъ человѣкъ создаетъ для самого себя адъ, несетъ его въ себѣ, въ своемъ духовномъ омертвеніи. «Смертію да умереть», говорится въ Новомъ Заветѣ о грѣшникѣ. Тайна «муки вѣчной» въ вѣчной ли смерти или въ вѣчномъ умираніи неживотворенныхъ Духомъ Жизни и Истины духовно угасшихъ человѣческихъ душъ?

Мы не знаемъ.

Но мы знаемъ, что грѣхъ не отъ Бога, а слѣдовательно и адъ не отъ Бога. Адъ есть слѣдствіе грѣха.

Мы призваны побѣждать грѣхъ въ себѣ благодатью молитвы и таинствъ и намъ же повелѣно молиться за согрѣшающихъ, за враговъ и прощать имъ ихъ вины передъ нами. Слѣдовательно, не только въ себѣ самихъ, но и въ другихъ людяхъ мы должны, по мѣрѣ нашихъ силъ, искоренять грѣхъ, иначе говоря, подкапывать самое основаніе ада.

Адъ есть гора, утвержденная грѣхомъ человѣческимъ.

Можно ли подумать о томъ, чтобы сдвинуть ее съ мѣста?

Не дерзость ли это? Не ересь ли?

Можетъ ли любовь быть ересью? Но любовь бываетъ дерзкой, вѣрнѣе дерзающей, какъ и вѣра. Только бы не усумниться въ сердцѣ своемъ».

Когда къ Христу несли разслабленнаго, то въ домъ войти было нельзя и нешіе *разобрали крышу дома* и сверху спустили больного на носилкахъ къ ногамъ Христа.

Ни о чемъ они не думали эти люди, кромѣ желанія исцѣлить больного. Не поколебались поднять его на крышу и эту чужую крышу разобрать, ибо иначе нельзя было приблизиться къ Іисусу. Они преодолѣли всѣ препятствія и, преодолевая ихъ, не спрашивали самихъ себя: можно такъ поступить или нельзя? И въ Евангеліи сказано о несихъ разслабленнаго: «Іисусъ, видя вѣру *ихъ*»... Вѣрили или нѣтъ самъ разслабленный, могъ ли онъ вообще что-нибудь сознавать — мы не знаемъ. Онъ исцѣленъ по вѣрѣ *другихъ*. Несомнѣнно у этихъ «другихъ» велика была не только вѣра въ Іисуса, но и велика была любовь къ больному; любовь толкнувшая ихъ къ дѣйствію.

Чудеса евангельскія совершаются взаимодѣйствіемъ силы Христовой и человѣческой вѣры. Безъ творческаго акта вѣры нѣтъ чуда, и не даромъ сказано о галлилеянахъ, что Іисусъ не могъ тамъ сотворить никакихъ чудесъ «по невѣрію ихъ». Конечно, сила Христова не была ограничена сама въ себѣ, но такъ какъ благодать прощенія и исцѣленія принимается активно, а не пассивно, принимается *добровольно*, то ее и не получаютъ тѣ, которые не имѣютъ *доброй воли* къ принятію благодати.

Чѣмъ больше препятствій къ чуду, тѣмъ больше требуется дерзанія любви и вѣры и тѣмъ больше воздаяніе.

Хананейка на свои мольбы вначалѣ не только не услышала отклика, но даже получила въ отвѣтъ какъ бы укоризненный отказъ. И однако это ея не остановило: она попросила себѣ *крупцу* отъ трапезы избранныхъ, увѣренная въ безграничности милосердія Божія... «О, жено велія вѣра твоя!» — Какимъ великимъ поощреніемъ къ величайшимъ дерзаніямъ вѣрующаго духа звучать эти Христовы слова...

— Господи, да не будет ада и вѣчныхъ мукъ! — если это не поправка мудрствующаго человѣческаго разума къ произволенію Божественнаго Промысла, а молитвенное дерзание хананейки, то въ этомъ нѣтъ ни ереси, ни грѣха.

Молитесь за враговъ. А дальше: молитесь за всѣхъ грѣшниковъ. Значить, можно молиться, чтобы не было вѣчныхъ мукъ. Можно хотѣть любовью побѣдить адъ.

Христосъ не указалъ ли путь: «во адъ же съ душою яко Богъ...»? Мы не знаемъ геенны вѣчной, но знаемъ геенну земную, попадающую насъ уже въ этомъ мірѣ. Свободу нашу употребляя во зло, мы зло увеличиваемъ. Если въ чудѣ прощенія и исцѣленія совершается взаимодѣйствіе благодати Божіей и вѣры и любви человѣческой, то нарастаніе геенны творится взаимодѣйствіемъ грѣха: На грѣхъ врага отвѣчая грѣхомъ ненависти къ нему, мы сами уже подпадаемъ подъ власть «князя міра сего» и эту власть увеличиваемъ.

Любовно сходя въ адъ жизни, не должны ли мы именемъ Христовымъ пытаться гасить въ немъ геенское пламя?

— Господи, да не будетъ ада!

Одинъ не могъ спастись и упалъ на самое дно бездны. Всѣ соборно должны его поднять.

При обыкновенныхъ катастрофахъ, землетрясеніяхъ и обвалахъ, людей выкапываютъ изъ подъ земли, изъ подъ обломковъ. Достаютъ засыпанныхъ въ шахтахъ, выносятъ даже потерявшихъ признаки жизни, чтобы хотя бы попытаться ихъ какъ-нибудь оживить. И спасающіе рискуютъ жизнью.

При катастрофѣ грѣха, при духовномъ обвалѣ, когда сотни тысячъ, миллионы падаютъ въ бездну и лежатъ омертвѣлыми, даже духовно смердящими трупами, можно ли, должно ли безразлично отходить въ сторону? Или слѣдуетъ не бояться никакого трупнаго смрада, никакой опасности соблазновъ, даже рисковать своими душами въ дерзостной молитвѣ: «Спаси и прости... оживи духовно гніющихъ, безбожныхъ, разложившихся во злѣ, ибо Ты все можешь!»

Апостоль Павелъ за свой народъ, за его духовное спасеніе готовъ былъ на самую страшную жертву — «быть отлученнымъ отъ Христа». Готовъ былъ сойти въ адъ, лишь бы пріобщился ко Христу Израиль. Это предѣлъ дерзостной любви, показывающей почти безпредѣльность данной человѣку свободной творческой воли. Богоборчество, основанное на богосыновствѣ.

И естественно, что любовь можетъ умолять:

— Господи, да не будетъ ада!

Богочеловѣкъ распялся, *взявъ грѣхи міра*. Намъ по богосыновству сказано: «носите тяготы другъ друга». Не тяготы, конечно, только житейскія — заботы и горести жизни — но и

тяготы духовныя, грѣхи другъ друга. Самыя тяжкія бремена нужно поднимать, ибо только этими ослабляется пламень земной геенны.

Если я накапливаю зло въ себѣ, лично какъ будто только меня разрушающее, то я, незамѣтно для себя, этимъ зломъ отравляю и другихъ. А, если побуждаю зло въ себѣ, то очищаю вокругъ себя духовную атмосферу и этимъ въ какой-то степени парализую и чужое зло.

Любовь не можетъ сдѣлать человѣка глухимъ и безразличнымъ къ спасенію ближняго, кто бы онъ ни былъ.

Если я молюсь за враговъ, то значить я молюсь и объ ихъ спасеніи и обращеніи, чтобы они были избавлены отъ геенны. А если молюсь о спасеніи всѣхъ людей, жившихъ и живущихъ въ мірѣ, то тѣмъ самымъ молюсь объ уничтоженіи вѣчныхъ мукъ.

Прежде въ Россіи на дверяхъ храмовъ часто бывала помѣщаема картина ада. Для устрашенія.

Но если она устрашала только каждаго за себя и вызывала мысль: «Мнѣ бы только туда не попасть» — то едва ли такого рода личный страхъ могъ быть названъ христіанскимъ. Съ этимъ — «мнѣ бы только туда не попасть» — нерѣдко связывалось: «такъ имъ и надо, грѣшникамъ, по заслугамъ!»

Опредѣляя «заслуженность» другими вѣчныхъ мукъ, не беремъ ли мы на себя ни въ какой мѣрѣ намъ не даннаго права судить и осуждать? «Не судите, да не судимы будете» — смыслъ этихъ словъ Христовыхъ мы часто стараемся истолковать по своему. Мы признаемъ, что не хорошо осуждать ближняго за его поступки по отношенію насъ или другихъ людей, но мы считаемъ нерѣдко себя *обязанными* предвосхищать Божій судъ надъ тѣми грѣхами и преступленіями, которыя совершаются въ широкомъ историческомъ масштабѣ. Свой судъ мы оправдываемъ нашимъ справедливымъ негодованіемъ и не только требуемъ отъ Бога возмездія, но и сами готовы бываемъ еще здѣсь, на землѣ, покарать согрѣшившихъ и нечестивыхъ; въ отчаяніе приходимъ, если это намъ не удается.

Наше «негодованіе» не только не даетъ намъ силы сказать:

— Господи, прости всѣхъ и да не будетъ ада для грѣшниковъ! — но толкаетъ насъ замкнуть уста всякому, кто осмѣлится произнести эти слова.

Наша неутоленная ненависть ищетъ геенны, раздуваетъ ея пламя. Эта ненависть, взаимодействуя съ грѣхомъ самихъ страшныхъ богоненавистническихъ преступленій, увеличиваетъ сумму зла въ мірѣ, утверждаетъ царство зла и діавола...

Можетъ быть, никогда съ такой силой и остротой не ощущали христіане того, что «міръ во злѣ лежитъ», какъ ощущаютъ это теперь.

Но не потому ли они ощущаютъ это зло, что «міръ», человѣческими руками устроенный, сталъ съ очевидностью для всѣхъ непроченъ и шатокъ въ своемъ стояніи? Точно надъ гигантскимъ мостомъ размыты водой колоссальные «быки» и мостъ качается... А вдругъ рухнетъ? Тревожная мысль объ этомъ глубже заползаетъ въ душу, потому что какая то часть міра уже обрушилась съ подпорокъ.

Эта часть міра — Россія.

Отъ прежняго крѣпкаго не осталось въ ней и камня на камнѣ. Зло распустилось и цвѣтеть въ Россіи яркими кроваво-багровыми цвѣтами.

Но какое же зло?

Если мы зададимъ этотъ вопросъ буржуазно настроенному западному человѣку, то онъ перечислитъ всѣ матеріальныя разрушенія и бѣдствія, которымъ шестнадцатый годъ подвержена огромная страна. Русскій эмигрантъ-патріотъ повторитъ то же самое, пополнивъ сообщеніемъ о томъ, какъ тяжело томятся на чужбинѣ русскіе изгнанники и, по всей вѣроятности, прибавитъ: «въ Россіи безбожная власть преслѣдуетъ вѣрующихъ, задушила Церковь, разрушаетъ храмы. Вообще въ Россіи *все ужасно!*»

Соціально-экономическая катастрофа, назрѣвающая на Западѣ, да и во всемъ культурномъ мірѣ, и русская революція съ ея терроромъ богоненавистничества воспринимаются, какъ *сумма ужасовъ* безъ различія въ ней слагаемыхъ, т.-е. безъ *качественнаго* ихъ различія.

Священникъ, сосланный на Соловки за «пропаганду религіи среди несовершеннолѣтнихъ» и предприниматель, разорившійся до нищеты изъ-за кризиса при такомъ отношеніи къ событіямъ ставятся въ одной категоріи «потерпѣвшихъ». Тотъ и другой — жертвы «ужаснаго времени».

Время кажется ужаснымъ и зло усилившимся, потому что люди выведены изъ состоянія *покоя*.

Покой утерянъ. Утеряна невозмутимость. Тамъ, гдѣ громъ еще не грянулъ, уже ползетъ тревога: что будетъ со мною и со всѣми нами завтра? Что будетъ со всей нашей налаженной и привычной жизнью? Какъ все ужасно!..»

Исторія «переводитъ стрѣлку» на другой путь. Безъ потрясеній перейти на него невозможно и вотъ это и страшить и въ этомъ видится зло, т.-е. вредъ, бѣда опасность для меня, для многихъ. Разрушеніе, нищета, голодъ, терроръ и кровь, смерть миллионовъ въ Россіи ужасны... Но не являются ли они

лишь слѣдствіемъ зла, какъ и тревожное ожиданіе катастрофы во всемъ остальномъ мірѣ?

Культурный міръ давно началъ «обходиться безъ Бога». Девятнадцатый вѣкъ со всѣмъ блескомъ его достижений совершилъ *обезбоженность* человѣческаго творчества, человѣческихъ устремленій научныхъ, социальныхъ, эстетическихъ и этическихъ. На его фундаментѣ изъ барственно мягкаго quasi культурнаго гуманизма выросло разрушительное, сектантски нетерпимое, пролетарское, скорѣе даже скинское чело^вѣкобожество современной намъ Россіи.

Русская революція лишь «углубила» идеи прошлаго, слѣлала изъ нихъ *конечные выводы*, отвлеченное рѣшила претворить въ практически дѣйственное и, не колеблясь, стала со всего размаху вбивать въ трепещущую живую плоть цѣлаго народа, его культуры и установившагося быта острые клинья этихъ «конечныхъ выводовъ»... Неизбѣжно хлынула кровь и все зашаталось до основанія; посыпались обломки...

При видѣ современной Россіи у русскихъ, наблюдающихъ ее со стороны, можетъ быть и у нѣкотораго (теперь уже несомнѣнно меньшаго числа) внутри Россіи вспыхнула только одна мысль: «Надо *физической силой* остановить процессъ разрушенія...

При видѣ волнуемаго «кризисомъ» потерявшаго спокойствіе и увѣренность въ себѣ Запада, у западнаго чело^вѣка тоже одна мысль: удержатъ отъ катастрофы, подставить подпорки; можетъ быть, чуть-чуть обновить старый осѣвшій фундаментъ...

И тутъ и тамъ увѣренность непоколебимая: если удастся, то *зло* будетъ побѣждено. То-есть, если бы возможно было вернуться къ состоянію прежняго покоя. Возвращеніе къ покою — побѣда надъ зломъ.

Не будетъ матеріальныхъ бѣдствій и разрушеній, не будетъ физическихъ страданій, не будетъ и зла.

Сущность контръ-революціи къ этому и сводится.

И контръ-революція религіозной, которую большинство эмиграціи противопоставляетъ коммунистическому безбожію, ибо безбожіе воспринимается то же главнымъ образомъ по линіи матеріальныхъ разрушеній; учитываются его количественныя, а не качественные побѣды. Въ Москвѣ изъ 600 храмовъ осталось меньше 100... Колокола не звонятъ... Совмѣщать открытое исповѣданіе Христа и работу въ цѣломъ рядѣ отраслей совѣтской жизни нельзя. Отсюда выводъ: если христіанская вѣра еще не задушена окончательно, то близка къ задушенію; Церковь во всякомъ случаѣ «задушена», ибо какая же Церковь можетъ существовать, когда такое количество храмовъ уничтожено или закрыто?

Побѣда религіозной контрь-революціи надъ зломъ безбожнаго коммунизма мыслится какъ возвращеніе къ покою, къ безопасности религіозныхъ церемоній и богослуженій, къ восстановленію храмовъ, къ безпечальному житію духовенства и вѣрующихъ, ограждаемыхъ крѣпкимъ государственнымъ закономъ.

И во всей этой оцѣнкѣ происходящихъ въ мірѣ вообще и въ частности въ Россіи событій одно бросается въ глаза: выпали изъ памяти христіанъ, забыты слова Христа:

«Не бойтесь убивающихъ тѣло, души же не могущихъ убить».

Видимъ изъязвленное тѣло и вотъ это больше всего и устрашаетъ. Видимое, конкретное убивается... Что же можетъ быть убѣдительнѣе?

Нѣтъ храма — значитъ нѣтъ вѣры. Убито тѣло Церкви — каменный соборъ, золотые его купола — упали; колокола не звонятъ — значитъ никто и ничто не напоминаетъ больше о молитвѣ; на мѣстѣ стараго благочестиваго быта, кондовыхъ его устоевъ — страшная зіяющая прорѣха. Пораженное тѣло заслоняетъ творческую жизнь живой души.

Ужасъ. Паника. Безысходность.

А подъ ними и надъ ними — *ненависть*.

Ненависть къ тѣмъ, кто разрушилъ и разрушаетъ. Ненависть и къ тѣмъ, кто разрушенію воспрепятствовать не сумѣлъ или не смогъ.

Что дѣлать?

Опять тотъ же отвѣтъ: какъ нибудь попытаться физической силой остановить безбожіе, кощунство и разрушеніе или, по крайней мѣрѣ, надѣяться что кто-то его остановить. Нѣтъ мысли, что зло нарастало давно, что зло и ложь лежали пластами во многихъ основахъ прежней жизни, что мы сами такъ или иначе участвовали въ накопленіи зла, что теперь зло только обнажилось и обострилось, опредѣлило свою форму.

Зло было въ жизни безъ Бога, во всякомъ случаѣ внѣ Бога и помимо Бога. Христіанству позволялось существовать безпрепятственно, но въ сторонѣ. Ему предоставлено было устрашать меня, другого, третьяго картиной ада въ церковномъ притворѣ, и въ частномъ порядкѣ заниматься спасеніемъ отдѣльныхъ душъ, не прикасаясь къ самой толщѣ человѣческаго бытія, къ самому его существу.

Безъ Бога и внѣ Бога ложь и зло стали стержнемъ жизни, питали геенну грѣхомъ. Теперь пламя ея выплеснулось на поверхность, какъ лѣсной пожаръ идетъ, захватывая почти все. Тлѣющее стало пылающимъ и потому видимымъ.

Въ паникѣ мы кричимъ:

— Не хотимъ ада и геенны *для насъ*. Пусть адъ поглотить тѣхъ, кто разрушилъ *нашъ* покой, кто опрокинулъ весь *нашъ* бытъ, кто осквернилъ *наши* святыни. Мы отъ нихъ и отъ тѣхъ, кто около нихъ (хотя бы внѣшне только около) отрекаемся и отрицаемся. Мы сами ничего не раздумали, мы повинны во злѣ, мы ненавидимъ «дѣлающихъ беззаконіе». Между ними и нами мы воздвигнемъ стѣну изъ нашей ненависти и этой стѣной защитимъ себя отъ прикосновенія грѣха...

Если бы современное христіанство было бы только въ папикѣ и ненависти, то пришлось бы сказать, что въ мірѣ уже не осталось больше христіанства и христіанъ, что геенна грѣха поглотила весь міръ и адъ сдѣлался царствомъ «князя тьмы».

Дѣйствительно «міръ во злѣ лежитъ», но онъ не проклятъ и не преданъ окончательной гибели, ибо «Богъ такъ возлюбилъ міръ, что отдалъ Сына Своего Единороднаго»...

«Князь тьмы» не можетъ уничтожить ни Креста, ни Воскресенія, ни умалить силы искупительной жертвы Христовой. «Во адѣ же съ душею яко Богъ» Христосъ былъ и нынѣ снисходитъ во адъ земной по вѣрѣ и молитвѣ призывающихъ Его.

Тѣ, которые ненавистью отвѣчаютъ на ненависть, безъ различенія ненавидятъ и грѣхъ и самого грѣшника, которые физической силой хотятъ побороть зло и отвратить гнѣвъ Божій праведно на ны движимый» отрекаясь отъ своей вины во грѣхѣ, отъ всякаго своего соучастія въ немъ — тѣ, можетъ быть, безсознательно, но являются богоборцами уже не отъ богосыновства, а отъ богопротивленія.

— Не хотимъ принять кары, ибо мы не заслужили ея. Не хотимъ опаляться геенной, ибо въ ней мѣсто безбожникамъ, убійцамъ, разрушителямъ, но никакъ не намъ.

Безсильное, негативное, сентиментально бытовое христіанство не можетъ выдержать натиска зла. У него нѣтъ паеоса внутренняго противленія злу, есть лишь паеосъ къ внѣшней, матеріальной борьбѣ со зломъ, паеосъ контръ-уничтоженія.

Передъ натискомъ «князя тьмы» можетъ устоять христіанство держащей и ничѣмъ не смущаемой вѣры, христіанство безграничной любви, христіанство огромнаго преображающаго паеоса.

Такое христіанство въ самой гущѣ зла и грѣха, подобно Аврааму молится о спасеніи Содома даже ради десяти праведниковъ, если уже не наберется и пятидесяти: «Судія всей земли поступитъ ли неправосудно?» — взываетъ оно. И, указывая на впавшихъ въ грѣхъ, на совращенныхъ, на обезумѣвшихъ, повторяетъ слова Христовы крестныя:

«Отпусти имъ, не вѣдають бо что творять».

Распятие христіанство дерзаетъ молиться молитвой распятаго Сына Божія.

Геенна клокочетъ и грѣшники уже такъ стали грѣшны, что, кажется, невозможно молиться за нихъ, оскорбляющихъ имя Божіе.

«Не хорошо отнять хлѣбъ у дѣтей и отдать псамъ» — не это ли говорить Христосъ въ отвѣтъ на молитвы о согрѣшившей Россіи?

«Ей, Господи, но и псы ѣдятъ крупицы, падающія отъ трапезы господъ ихъ».

«Ей, Господи», — звучить утвердительно.

Да, Господи, псы и хуже псовъ по алчной и бѣшеной злобѣ своей; по богоненавистничеству, по одержимости... Но крупицу дай *даже и такимъ*. Ибо крупица всеисцѣляющей любви Божіей, единая капля животворящей искупительной крови Христовой очищаетъ самую страшную духовную проказу, изгоняетъ самыхъ гнусныхъ бѣсовъ.

Въ Ветхомъ Завѣтѣ Авраамъ молился о спасеніи Содома *ради праведниковъ*. Въ Новомъ Завѣтѣ Христосъ приходитъ «взыскать и спасти погибшее» и говорить, «что въ царствіи Божіемъ больше радости объ одномъ грѣшникѣ кающемся, нежели о девяносто девяти праведникахъ». Новый Завѣтъ — царство любви; и радость о грѣшникѣ кающемся есть радость побѣждающей зло любви, а не удовлетвореніе справедливо заслуженной карой.

«Дщи моя злѣ бѣснуется» — вотъ что побуждаетъ хананейнку бѣжать за Иисусомъ и Его, отвращающагося отъ нея, настойчиво умолять.

Любовь къ дочери бѣсноватой и вѣра во всемогущество милости Учителя изъ Галлилеи.

Если мать, родина, «злѣ бѣснуется» можно ли бѣсовъ изгнать «справедливымъ негодованіемъ» и ненавистью къ бѣсноватымъ? Можно ли угасить или даже ослабить зло въ мірѣ мѣрами физическаго, матеріальнаго на него воздѣйствія?

Зло — источникъ всѣхъ бѣдъ и разрушеній, — прорветъ всякую внѣшнюю плотину, всякое искусственное загражденіе. Потокъ зла можно остановить лишь иссушивъ источникъ его.

Христосъ поразилъ зло любовью, Крестной Жертвой. И этотъ же путь указалъ и христіанамъ. Въ любви, только въ любви, разрушеніе ада и смерти.

Пусть дерзостна молитва:

— Господи, да не будетъ ада и вѣчныхъ мукъ!

Грѣшники заслужили геенну, но Ты прости ихъ, прости не по заслугамъ, но по милости Твоей.

Борьба съ адомъ начинается здѣсь. Нельзя молиться объ

уничтоженіи геенны въ вѣчности, не пытаюсь угасить ее на землѣ. Нельзя жалѣть отвлеченныхъ грѣшниковъ, ненавижда и проклиная тѣхъ, которые причиняютъ зло намъ, которыхъ мы видимъ и осязаемъ.

Проблема ада не есть проблема отвлеченная, разрѣшаемая философски, но проблема самая конкретная, поставленная передъ каждымъ изъ насъ, передъ совокупностью христіанъ, передъ Церковью.

И Церковь во-истину является Церковью, т. е. Тѣломъ Христовымъ, когда она уподобляется Христу въ подвигъ жертвы и Любви.

Воинствующая Церковь воинствуетъ любовью, не знаетъ страха ни передъ какими ужасами, не смущается передъ лицомъ самого «князя тьмы», ибо «совершенная любовь изгоняетъ страхъ».

Дерзостное богоборчество любви — единственный путь борьбы съ грѣхомъ и геенной, борьбы во имя благодати, любви, побѣждающей законъ справедливой кары. Богоборчество во Христѣ, дерзаніе Новаго Завѣта, утвердившаго, богосыновство, только и можетъ дать побѣду христіанству и Церкви надъ зломъ міра.

М. Курдюмовъ.

ПИСЬМО ВЪ РЕДАКЦІЮ *)

Милостивый Государь, Г. Редакторъ,

Быть можетъ Вы разрѣшите отвѣтить на интересныя статьи г-жи А. Полотебневой, помѣщенныя въ февральскомъ и декабрьскомъ номерахъ прошлагодняго «ПУТИ». Любя природу, я съ удовольствіемъ прочелъ ея горячую защиту одушевленной и неодушевленной природы. Человѣкъ дѣйствительно еще дикарь въ душѣ — чувство разрушенія въ немъ сильнѣе чувства созиданія: ему доставляетъ удовольствіе уничтожать, мучить, калѣчить. И г-жа Полотебнева дѣлаетъ полезное и доброе дѣло, напоминая человѣку его долгъ по отношенію къ природѣ, основанный на общности его съ нею, съ тѣмъ тварнымъ міромъ, въ которомъ онъ живетъ, и безъ котораго онъ, въ своемъ настоящемъ видѣ, не можетъ существовать. Но, стремясь доказать свой главный тезисъ, авторъ статей погрѣшаетъ въ подробностяхъ, чѣмъ ослабляетъ убѣдительность своихъ доводовъ. Невѣрно утверждать, что «наши чувства и мысли... суть продукты эволюціи того же инстинкта, заложеннаго въ основаніе психики всего живого», и что «животныя во многомъ способны къ абстрактному мышленію и синтезу идей». Никакія наблюденія этого до сихъ поръ не установили, и утвержденіе автора статьи совершенно произвольно. Конечно, никому не возбраняется говорить о «душѣ» животныхъ, если придерживаться трихотомической терминологіи. Но выражаясь этимъ путемъ, все же слѣдуетъ ясно различать между «душой» животныхъ и *душой* (или *духомъ*) человѣка. Первая несомнѣнно обладаетъ своеобразной психической жизнью, она познаетъ внѣшній міръ чувствами, она обладаетъ памятью, воображеніемъ, чувственнымъ хотѣніемъ, болью, радостью, эмоціями, но отнюдь не *мыслью*. Ни на какія абстрактныя мышленія животныя не способны. Разумная ду-

*) Редакція «Путь» даетъ мѣсто «Письму въ редакцію» г. Беннигсена для освѣщенія вопроса съ разныхъ сторонъ, хотя оно написано съ апологетически-католической точки зрѣнія, которая не является точкой зрѣнія журнала. Редакція.

ша или духъ (разница лишь словесная) принадлежить одному человѣку. Тѣмъ болѣе отвѣтственъ онъ за жестокое и неразумное отношеніе къ природѣ. Правильной постановкой науки психологіи человѣка и животныхъ, схоластика выясняетъ человѣку его обязанности, которыхъ нѣтъ у неразумной твари. Какъ сознательное и разумное существо, человѣкъ въ состояніи принимать и любить природу, и только какъ къ таковому можетъ быть обращенъ призывъ къ бережному обращенію съ нею. Чѣмъ выше его духовная природа, чѣмъ дальше онъ отъ этой самой неодушевленной и неразумной природы, тѣмъ эти чувства для него понятнѣй и ближе. Вотъ почему Св. Францискъ, духомъ побѣдившій въ себѣ все земное, природное, такъ любилъ и понималъ эту природу. Но совершенно неправильно говорить о «христіанскомъ пантеизмѣ Франциска» — «братъ-волкъ» и «братъ-солнце» были для него лишь поэтическими образами, прекрасными, живыми, но только образами, а отнюдь не точными опредѣленіями его міровоззрѣнія. Какъ образцовый сынъ Церкви, Св. Францискъ строго придерживался всего вѣроученія своей Церкви во всей его совокупности. Слишкомъ часто изъ него стараются сдѣлать реформатора, чуть ли не протестанта. Что Францискъ многое реформировалъ, не подлежитъ сомнѣнію. Въ Церкви, въ той ея сторонѣ, которая представляетъ собраніе людей, постоянно происходитъ реформированіе, обновленіе: вотъ почему она вѣчно свѣжа, вѣчно нова. Святые, подобно Франциску не потому прославляются, что Церковь желаетъ ихъ, такъ сказать, «обезвредить», какъ это думаетъ г-жа Полотебнева, но для того, чтобы приблизить ихъ къ вѣрующимъ, сдѣлать болѣе доступными, сдѣлать возможнымъ слѣдовать за ними. Путь святого рѣдко доступенъ простому смертному — онъ слишкомъ для него возвышенъ и тернистъ. Не Церковь, а люди низводятъ его до уровня, на который могутъ вскарабкаться простые людишки. «Малый путь» недавно прославленной святой Терезы — очень тяжелый, тернистый путь, доступный очень и очень немногимъ. «Маленькая» — «Великая Святая» тоже явилась реформаторомъ, каковымъ являются рѣшительно всѣ святые. Но разница между ними и тѣми реформаторами, которые ищутъ правды внѣ Церкви, та, что святые реформируютъ человѣческую природу и ея злоупотребленія, а не Церковь. Св. Францискъ былъ прежде всего и существенно католикомъ, вѣрнымъ сыномъ своей Церкви. Саббатъ, котораго едва ли можно заподозрить въ желаніи извратить духъ Франциска, именно подчеркиваетъ, что онъ былъ наиболѣе *католическимъ* изъ всѣхъ святыхъ. Вотъ, напримѣръ, что онъ говоритъ въ предисловіи къ послѣднему изданію «Жизни Св. Франциска»: «Онъ былъ сыномъ Церкви больше и лучше, чѣмъ кто бы то ни было въ его время, ибо,

вмѣсто того, чтобы видѣть подобно многимъ другимъ въ вѣрѣ только дисциплинарное подчиненіе приказаніямъ іерархіи, физическое подчиненіе, въ которомъ воля, разумъ, и сердце не при чемъ, онъ оживотворилъ свое послушаніе, укрѣпилъ и возвысилъ его несравненной любовью». И дальше тотъ же ученый подчеркиваетъ, что Францискъ иначе не могъ мыслить себя, какъ только въ Церкви — той Церкви, которую онъ зналъ, а не какой-то воображаемой, «реформированной» Церкви. Достаточно взглянуть на отношеніе Св. Франциска къ священникамъ, не говоря уже о высшей іерархіи, или къ Св. Евхаристіи, чтобы убѣдиться насколько онъ былъ церковенъ. Достаточно прочесть его посланіе всѣмъ членамъ Ордена, написанное въ послѣдній годъ его жизни, и его «Завѣщаніе». Такого «реформатора» Церкви нечего было опасаться, и его канонизація только подчеркнула его великую задачу.

Другое дѣло Францискъ-поэтъ. Церковь любить поэзію и поощряетъ ее: вся ея литургія, весь церковный обрядъ — самая возвышенная и совершенная поэзія. Церковь цѣнитъ свободный полетъ человѣческаго духа въ области, уходящія за предѣлы природной жизни, но она знаетъ, что не всѣмъ это доступно и полезно. И она наблюдаетъ за тѣмъ, чтобы эти взлеты человѣческаго духа не переступали извѣстныхъ границъ, заходить за которыя человѣку опасно и, можетъ быть, пагубно. Вѣдь большая часть ересей и расколовъ, безчисленныхъ извращеній и изуверствъ, имѣли въ своемъ основаніи какую-нибудь вѣрную или благую мысль, причемъ основоположниками этихъ ересей и извращеній были зачастую прекрасные, чутли не святые люди. У Св. Франциска такихъ зачатковъ извращеній не было, даже въ его поэтическихъ образахъ, но превращать поэзію въ дѣйствительность не слѣдуетъ, иначе и впрямь можно дойти до пантеизма.

«Извращенъ» ли духъ Св. Франциска его послѣдователями? Г-жа Полотебнева попрекаетъ ихъ за тѣ церковныя церемоніи, которыя она видѣла въ Ассизи: процессіи, дары собору, новая гробница святого, свѣчи, фиміамъ... Но вѣдь все это принадлежитъ къ прославленію святого, и одинаково дорого какъ Католичеству, такъ и Православію. Тѣло, освященное духомъ, уже не простая матерія, а прославленная, и что-же удивительнаго, что Церковь старается окружить эту освященную матерію всѣмъ почетомъ и славою церковнаго обряда? Протестанты это внѣшнее прославленіе отвергаютъ, но зато какъ бѣдны и лишены поэзіи ихъ богослуженія, и насколько ближе духу поэта-Франциска поэзія католическаго богослуженія, чѣмъ все, чѣмъ могли бы почитать его поклонники изъ другого лагеря? Къ тому же отрицаніе внѣшняго прославленія, внѣшнихъ церемоній, свѣчей, фиміама, столь характерное для протестан-

тизма, явленіе не новое: «Къ чему сія трата мвра? Ибо можно было бы продать его болѣе, нежеди за триста динаріевъ, и раздать нищимъ...» Какъ и во всѣхъ прочихъ вопросахъ, Церковь пошла за Христомъ, но щедро расточая мвро для прославленія святыхъ Его, она продолжаетъ и ихъ дѣло.

Именно въ отношеніи Св. Франциска можно сказать, что дѣло его не забыто. Г-жа Полотебнева явно не освѣдомлена объ огромной современной работѣ францисканскаго ордена, иначе она не спрашивала бы почему послѣдователи Ассизскаго святого не продолжаютъ его дѣла помощи прокаженнымъ, преступникамъ, грѣшникамъ. Удивительнаго въ этомъ нѣтъ ничего, и я далека отъ мысли винить автора статей въ предвзятости. Дѣло въ томъ, что продолжая работу своего основателя, францисканцы не трубятъ о ней, какъ это часто дѣлается внѣ Церкви. Хотя огромная работа и совершается по всему свѣту, но собрать и представить о ней цифровыя данныя не такъ то легко. Вотъ нѣкоторыя отрывочныя и очень неполныя данныя, которыя мнѣ удалось собрать. Передо мною два скромныхъ отчета. Первый, подъ названіемъ «Францисканскія Миссіи», даетъ краткія свѣдѣнія за 1928 г. одной лишь группы Ордена — францисканцевъ-миноритовъ. Другой — отчетъ о работѣ въ миссіонерскихъ странахъ монахинь францисканокъ, такъ наз. миссіонерокъ Маріи. Первый отчетъ даетъ слѣдующія цифры: Число миссій — 63, съ 3.082 миссіонерами. Въ пріютахъ, богодѣльняхъ и больницахъ, содержимыхъ этими миссіями, призрѣвается 28.552 человекъ. Въ школахъ, содержимыхъ миссіями, находилось 159.955 учениковъ. Отчетъ о женскихъ миссіяхъ еще интереснѣй: Для дѣтей: 137 яслей для 14.000 младенцевъ; 98 сиротскихъ домовъ для 10.480 сиротъ; 135 школъ для 17.300 учениковъ, изъ коихъ 1.600 живущихъ; болѣе 200 дѣтскихъ мастерскихъ, клубовъ, гостиницъ и пр., помогающихъ около 20.000 дѣтей; 120 приходскихъ классовъ для обученія катехизису 20.000 дѣтей. Для больныхъ: 58 госпиталей съ 90.000 паціентами; 137 амбулаторій съ болѣе чѣмъ тремя милліонами посѣщеній; 8 больницъ для прокаженныхъ съ 2.110 больными, 8 изоляціонныхъ госпиталей съ 2.400 больными. Посѣщеніе нуждающихся: Бѣдныхъ 98.400 въ 4.000 деревняхъ; больныхъ 200.000 въ 690 деревняхъ; арестантовъ въ тюрьмахъ 35.000. Богодѣленъ и убѣжищъ 34 для 2.100 призрѣваемыхъ. Вотъ сухія и очень неполныя цифры для однихъ только миссіонерскихъ странъ, то есть Африки, Азіи и Австраліи. По нимъ все же можно имѣть нѣкоторое представленіе о колоссальной работѣ сыновъ и дочерей Св. Франциска. Необходимо имѣть въ виду, что кромѣ миноритовъ есть еще двѣ другія группы францисканцевъ, имѣющихъ самостоятельную организацію и особое

поле дѣятельности. Едва ли правильно говорить, послѣ приведенныхъ весьма неполныхъ данныхъ, объ измѣнѣ Ордена завѣтамъ своего учителя! Но не въ одномъ только Орденѣ Св. Франциска слѣдуетъ искать продолженіе его работы — духомъ его прониклись въ большей или меньшей степени всѣ ордена и католическія организаціи, школы, больницы и пріюты которыхъ раскинуты по всему свѣту. Едва ли авторъ статей сможетъ указать на иную организацію на земномъ шарѣ, которая дѣлала бы больше Католической Церкви въ смыслѣ помощи страдающему человѣчеству. Правда, Церковь не создала, насколько мнѣ извѣстно, Обществъ Покровительства Животнымъ: слишкомъ еще много страданій и нужды среди людей, чтобы можно было бы позволить себѣ роскошь создавать подобныя организаціи, вѣдающія *только* помощью животнымъ. И нѣтъ ли въ этомъ, именно «англо-саксонскомъ истеризмѣ», нѣкоторой доли ослѣпленія, когда члены этихъ обществъ, горячо распинаясь о кошкахъ и собакахъ, равнодушно терпятъ тутъ же подъ-бокомъ вопіющую нужду и развратъ дѣтей и взрослыхъ? Въ своемъ похвальномъ негодованіи г-жа Полотебнева забываетъ именно о тѣхъ странахъ, гдѣ указанная Общества развились всего сильнѣе. Ни одна латинская страна не сравнится съ Англіей по потребленію мясной пищи, и страшно подумать какія гекатомбы животныхъ ежегодно поглощаются въ пищу здѣшними «друзьями» меньшей братіи! Правда, здѣсь въ Англіи, нѣтъ боя быковъ, уцѣлѣвшихъ кое-гдѣ въ Испаніи и Франціи; но многимъ-ли лучше травля оленей и лисицъ и прочихъ животныхъ, массовое разведеніе фазановъ и другой дичи только для того, чтобы быть навѣрняка убитой охотниками въ установленные сезоны?

Церковь всегда стремится къ одному — къ нравственному и духовному совершенствованію человѣка, зная, что все остальное — любовь къ человѣку, къ животнымъ, ко всей природѣ — приложится къ сему, и эту цѣль свою она неуклонно преслѣдуетъ всѣми доступными ей цѣлями.

Примите увѣреніе въ совершенномъ почтеніи и преданности

Г. Беннисенъ.

Лондонъ.

НОВЫЯ КНИГИ

КОМЕДИЯ ПЕРВОРОДНАГО ГРѢХА.
(Carlo Suares. La comédie psychologique).

Книга Карло Сюареса очень интересна и обнаруживает въ авторѣ философскія дарованія. Если принять въ серіозъ коммунизмъ Сюареса, то можно сказать, что это первый шагъ впередъ коммунистической мысли послѣ Маркса. Самъ Марксъ былъ гениальнымъ мыслителемъ, но марксисты утомляютъ безконечнымъ повтореніемъ одного и того же безъ всякаго движенія мысли. Въ мышленіи Сюареса чувствуется свобода, онъ не имѣлъ бы ея, если бы жилъ въ коммунистическомъ государствѣ. Книга его есть своеобразная метафизика и даже мистика коммунизма. Но коммунизмъ Сюареса слишкомъ рафинированный и интеллектуальный. Русскіе коммунисты навѣрное не признали бы его своимъ, объявили бы его еретикомъ и можетъ быть даже посадили въ тюрьму. Подозрительно уже то, что онъ написалъ книгу о Кришнамурти и чувствуетъ къ нему близость. Очевидно онъ былъ связанъ съ теософіей. Русский марксистъ-ленинистъ не способенъ былъ бы увлечься Кришнамурти, какъ и вообще ничѣмъ кромѣ своей замкнутой системы, не способенъ даже по настоящему ничего замѣтить, такъ какъ живетъ какъ бы въ гипнозѣ. У Сюареса же широкое поле зрѣнія и коммунизмъ его мнѣ представляется подозрительнымъ. Марксизмъ ставилъ всегда лишь проблему общества, проблему же человѣка онъ никогда не ставилъ въ глубинѣ и считалъ ее производной. Русскіе коммунисты, марксисты-ленинисты, правда, хотятъ создать новаго человѣка, но они вѣрятъ, что онъ автоматически явится въ результатѣ новой организациі общества, о немъ не стоитъ заботиться, заботиться нужно лишь объ обществѣ. Ленинъ говоритъ, что человѣкъ станетъ инымъ просто потому, что привыкнетъ къ новымъ общественнымъ отношеніямъ, приспособится къ коммунистической организациі общества. Сюаресъ ставитъ проблему человѣка, какъ проблему космогоническую. Революція происходящая въ мірѣ, для него есть рожденіе новаго сознанія, новаго человѣка, новый же человѣкъ есть существо, въ которомъ исчезнетъ, уничтожится, умретъ «я». И тутъ безспорно онъ что-то договариваетъ въ коммунизмѣ, чего не договариваютъ менѣе одаренные и менѣе культурные русскіе коммунистическіе философы. Для Сюареса «я» есть еще подчеловѣческое и дочеловѣческое и лишь послѣ исчезновенія «я» начинается царство человѣческаго, отъ котораго онъ вовсе не хочетъ отка-

заться. Боюсь, что у самого Сюареса «я» еще не совсем исчезло и потому реакция его на универсум все еще слишком специализированная, что он и считает причиной породившей «я». Немного смешно, что космогоническая и антропогоническая революция начинается для него с пятилѣтки, которая реально и прозаически есть лишь попытка индустриализировать экономически отсталую Россію. Человѣческое имѣть для Сюареса абсолютную цѣнность, но не «я», которое есть препятствіе для народненія подлинно человѣческаго. Исчезновеніе «я» есть вмѣстѣ съ тѣмъ торжество сознанія надъ подсознательнымъ. Сознаніе должно разрушить иллюзіи и сновидѣнія, порожденныя той изоляціей, которая именуется «я». «Я» основано на иллюзіи вслѣдствіе изоляціи и неспособленности къ универсуму. Книга посвящена комедіи, разыгрываемой «я», и прекращенію комедіи вслѣдствіе исчезновенія «я». Но Сюаресъ написалъ также комедію метафизическую и хочетъ написать комедію религіозную и моральную. Это раскрытіе одной и той же темы. Сюаресъ разоблачаетъ комедію, которую играетъ изолированное и специализированное «я». Въ этомъ желаніи разоблачить комедію «я», иллюзіи сознанія сказывается не только вліяніе Маркса, но еще гораздо болѣе вліяніе Фрейда. Марксъ совсѣмъ не былъ психологомъ, его психологія груба и рационалистична. Фрейдъ же совершилъ переворотъ въ психологіи и методъ Фрейда и психоаналитиковъ интересенъ для психологическихъ разоблаченій Сюареса. Революція для Сюареса есть прежде всего революція психологическая, есть борьба сознанія противъ комедій и иллюзій «я», противъ субъективнаго и подсознательнаго съ его силами социальными, іерархическими, религіозными и моральными. Когда говорятъ «это я», то это еще до-человѣческое состояние, это есть обозначеніе специализированнаго, а не универсальнаго существа. Основную мысль Сюареса можно формулировать такъ: иллюзіи и комедіи «я» есть результатъ специализированной реакціи человѣка на универсумъ, есть неспособленность и несоотвѣтствіе между человѣкомъ и универсумомъ, есть изоляція въ специальной реакціи. Сознаніе же побуждающее эту изоляцію въ комедійномъ «я» есть реакція деспециализированнаго существа, существа ставшаго универсальнымъ. Изоляція индивидуума въ специализированныхъ реакціяхъ создавала касты, классы. Это связываетъ психологію Сюареса съ его социологіей. «Я» есть еще подь-сознательное. Исторія наполнена ложнымъ исканіемъ универсальнаго черезъ изоляцію «я». То, что утверждалось тутъ, какъ сверхъ-природное и сверхъ-человѣческое, было лишь подь-природнымъ и подь-человѣческимъ. Духовность, религія, метафизика — иллюзіи, сновидѣнія изолированнаго, специализированнаго «я». Сюаресъ видитъ даже въ духовности психологическую эксплуатацію. Въ психологически утонченной формѣ оправдывается точка зрѣнія Маркса и Ленина. «Я» какъ бы сопротивляется универсальному, въ этомъ сущность «я». Прекращеніе этого сопротивленія, отдача себя универсальному есть конецъ «я» и его комедій. Это и есть коммунизмъ, коммунизмъ есть наполненіе человѣческаго существа универсальнымъ содержаніемъ. Возникнетъ индивидуумъ, который не будетъ уже сопротивляться универсуму ничѣмъ специализированнымъ, не будетъ изолироваться. Это будетъ конецъ цивилизаціи, основанной на «я». Религія была лишь частичной реакціей «я», желавшей себя увѣковѣчить. Интеллектъ былъ предѣломъ изоляціи индивидуума.

«Я» для Сюареса есть прошлое, оставшаяся тяжесть прошлаго. Освобожденіе отъ «я» есть освобожденіе отъ прошлаго, погруженіе

въ мгновѣніе настоящаго. Сомнѣніе есть настоящее. Сьюареса безпокоитъ проблема времени, которая есть основная проблема современной философіи. Исканіе мгновѣнія настоящаго, вѣчнаго настоящаго, т. е. выходъ изъ болѣзни времени, и есть то, по чѣмъ тоскуетъ человѣкъ. Невозможно жить прошлымъ и будущимъ, это не настоящая жизнь, настоящая жизнь въ настоящемъ, когда совершается экзистенціальный актъ. Жизнь въ прошломъ и будущемъ есть жизнь разорванная, не цѣлостная, не полная жизнь. Исканіе мгновѣнія настоящаго для Сьюареса есть исканіе полноты, или, какъ онъ любитъ говорить, универсальнаго, преодоленіе жизни специализированной. Это есть исчезновеніе «я», такъ какъ «я» принадлежитъ времени. Въ мгновѣніи, т. е. въ вѣчномъ настоящемъ «я» нѣтъ. Это основной мотивъ Сьюареса: побѣда надъ временемъ, обрѣтеніе вѣчнаго настоящаго, какъ универсальной полноты. Это есть мотивъ религіозный, который, вѣроятно, не былъ бы понятъ большей частью марксистовъ и коммунистовъ,—основной мотивъ христіанства. Христіанство хочетъ побѣды надъ временемъ, вхожденія въ вѣчность, хочетъ полноты жизни, приобщенія человѣка къ полнотѣ, къ универсальному. Сьюаресъ ищетъ универсальнаго въ мгновѣніи настоящаго, внѣ времени. Но этого искала всегда христіанская мистика. И нѣкоторые теченія христіанской мистики, особенно нѣмецкой (наприм. Экхардтъ) представляли себѣ достиженіе универсальной полноты въ мгновѣніи, какъ исчезновеніе «я». Таковъ былъ всегда пантеистическій уклонъ въ мистикѣ. И этотъ пантеистическій уклонъ можетъ обратиться въ атеизмъ. Сьюаресъ провозглашаетъ безбожную мистику, достиженіе вѣчности и полноты внѣ Бога и противъ Бога, одними природными силами. Это есть какъ бы вывернутое на изнанку христіанство. Въ этомъ жуткость книги. Мысль Сьюареса о томъ, что «я» есть прошлое и что настоящее есть исчезновеніе «я» интересна, она прикасается къ основной философской проблемѣ нашего времени. Но мысль эту можно перевернуть. Можно наоборотъ сказать, что прошлое, тяжесть прошлаго есть не «я», а «оно», Ес, чистое же «я» и есть вѣчное настоящее. Прошлое есть детерминизмъ. Настоящее же есть творчество, творческій актъ. Но «я» и есть ничто иное, какъ творческій актъ въ вѣчномъ настоящемъ. Творческій актъ есть мой творческій актъ, изнутри идущій, а не творческій актъ «чего-то», какого то анонимнаго «оно», не есть творческій актъ природы или общества. Можно было бы сказать, что природа и общество есть прошлое, детерминизація, объективація, «я» же есть творящій въ вѣчномъ настоящемъ субъектъ. Но проблема объективаціи у Сьюареса не поставлена, его философія во многомъ наивная, не критическая философія, это философія «чего-то», универсума, какъ объективной данности, т. е. натурализмъ. Но на уровнѣ современнаго сознанія стоитъ не натуралистическая философія, а лишь философія экзистенціальная, къ которой Сьюаресъ, самъ не зная того, прикасается лишь въ своихъ мысляхъ о времени, мгновѣніи и вѣчности. Образованіе «я» представляется Сьюаресу трансформаціей настоящаго въ прошлое. Но въ дѣйствительности не образованіе «я», а образованіе природы и общества, образованіе міра объектовъ есть трансформація настоящаго въ прошлое, въ настоящемъ же остается «я». Всякая объектность есть прошлое, охлажденіе огня творческой жизни. У Сьюареса совсѣмъ не поставлена проблема личности. Между тѣмъ какъ проблема личности болѣе глубокая, что проблема «я». «Я» должно стать личностью. Личность и есть побѣда надъ временемъ, надъ прошлымъ и буду-

щимъ, достиженіе вѣчности. Но Сьюаресъ антиперсоналистъ, въ этомъ онъ въ потокѣ нашего смертоноснаго времени. Можно пожертвовать «я», можно понять «я», какъ эгоцентризмъ, какъ грѣхъ и паденіе. Но нельзя пожертвовать личностью. «Я», жертвуя собой, становится на вѣки личностью. Борьба противъ «я», какъ эгоцентризма, есть христіанскій мотивъ. Но у Сьюареса это получаетъ антихристіанскій смыслъ. Онъ хочетъ, чтобы человекъ пересталъ быть образомъ и подобіемъ Божьимъ, т. е. личностью, и сталъ образомъ и подобіемъ общества и универсума.

Конечное состояніе, къ которому стремится Сьюаресъ, есть состояніе абсолютнаго равновѣсія, т. е. совершеннаго приспособленія человека къ универсуму. «Я» было выраженіемъ дисгармоніи и неприспособленности. Человекъ долженъ вмѣстить въ себя универсальное, прекратить всякую специализированную функцію. Это и будетъ означать исчезновеніе «я». Это и будетъ коммунизмъ. Коммунисты практическіе вѣроятно найдутъ такое пониманіе коммунизма слишкомъ метафизическимъ. Коммунизмъ для Сьюареса есть прекращеніе всякой специализированной реакціи на универсумъ, вмѣщеніе универсальнаго содержанія, завоеваніе вѣчности. Абсолютное равновѣсіе и гармонія есть абсолютное настоящее безъ прошлаго и безъ цѣли. Коммунистическая революція, которая есть вмѣстѣ съ тѣмъ революція космическая, должна разбить время и войти въ мгновеніе вѣчности. Она носитъ эсхатологическій характеръ. Превращеніе вѣчнаго въ будущее представляется Сьюаресу паденіемъ. Но Сьюаресъ забываетъ, что революція въ историческомъ смыслѣ слова всегда подчинены времени — прошлому, въ отношеніи къ которому онъ имѣютъ ressentiment и ненависть, и будущему, въ отношеніи къ которому онъ имѣютъ злость и которому цѣликомъ отдаются. Революція не есть вхожденіе въ мгновеніе вѣчности, она цѣликомъ въ потокѣ времени, въ смѣнѣ прошлаго истребляющимъ его будущимъ. Иногда остается впечатлѣніе, что Сьюаресъ хочетъ совсѣмъ не того, чего хотятъ коммунисты-марксисты, а того, чего хотѣла индусская религіозная философія, которая тоже хотѣла исчезновенія «я», какъ призрачнаго, хотѣли нѣкоторые теченія германской мистики, хотѣлъ Спиноза, хотѣлъ теософія, хотѣлъ Л. Толстой. Идея объ исчезновеніи «я», не такъ ужъ нова, она утверждалась многими изъ философскими ученіями, которыя часто бывали антиперсоналистическими. Въ сущности абсолютное равновѣсіе и приспособленіе, при которомъ исчезаетъ «я», есть идеалъ скорѣе созерцательный, чѣмъ активный. «Я», всегда предполагающее неполноту и неприспособленность, и есть активность. Активность прекращается съ исчезновеніемъ «я», ибо не можетъ быть субъектомъ активности безликое, анонимное «quelque chose». Наиболѣе слабымъ мнѣ представляется то, что Сьюаресъ исходитъ въ своей философіи изъ допущенія такой бѣдной и безсодержательной вещи какъ *quelque chose*. Его онтологія есть онтологія *quelque chose*. И къ этой *quelque chose* онъ относится съ непонятнымъ довѣріемъ. Его роднитъ съ діалектическимъ материализмомъ молодыхъ совѣтскихъ философовъ допущеніе самодвиженія матеріи. *Quelque chose* и есть это самодвиженіе. Надъ сновидѣніями и грезами личнаго бытія должно восторжествовать не Божество, а это *quelque chose*, самодвижущаяся матерія. Это есть желаніе освободиться отъ страданія личнаго сознанія черезъ его угашеніе, отъ страха смерти черезъ смерть «я». Но почему такъ вѣрять Сьюаресъ въ это *quelque chose*, въ самодвижущуюся матерію, въ универсумъ, почему вѣрять, что извѣдленіе придетъ отъ силы, не заключающей въ себѣ благостности и смысла? Въ діалек-

тическомъ матеріализмѣ наиболѣе непонятна эта догматическая вѣра въ логосъ матеріи, въ торжество смысла черезъ матеріальный процессъ. Непонятенъ и не оправданъ этотъ оптимизмъ, это слѣпое довѣріе къ природѣ, къ универсуму. Откуда извѣстно, что міровой процессъ идетъ къ абсолютному равновѣсію, къ совершенному приспособленію всѣхъ частей? И не будетъ ли означать это абсолютное равновѣсіе всеобщей смерти, не будетъ ли это міровая энтропія? Сьюарсъ утверждаетъ абсолютное знаніе, какъ абсолютное знаніе утверждалъ Ленинъ. На чемъ основана возможность этого абсолютнаго знанія? Это — утопія. Утопія всегда есть ничто иное, какъ безграничная вѣра въ міръ, въ его благость.

Въ дѣйствительности въ мірѣ происходитъ трагическая борьба личной универсальности и безличной универсальности. Революція должна произойти не противъ «я», всѣ оппортунистическія приспособленія въ мірѣ были такой революціей, весь буржуазный капиталистическій міръ былъ направленъ противъ человѣческаго «я», — революція должна произойти во имя личности и полноты ея жизни. Именно такая революція была бы новизной. Но при этомъ нужно помнить, что требованіе уничтоженія и исчезновенія «я» можетъ имѣть и чисто христіанскій и персоналистическій смыслъ, оно можетъ быть понято, какъ борьба противъ грѣха эгоцентризма, противъ затвердѣлой самости, порождающей сновидѣнія, грезы и обманчивые призраки. Поэтому въ Сьюарсѣ можно видѣть обратное подобіе христіанства. Оно обѣщаетъ полноту вѣчности, безбожной вѣчности. Она имманентно осуществляется природнымъ универсумомъ. Въ концѣ есть глава объ Иисусѣ и Ницше, въ которой обнаруживается вся склонность Сьюареса къ остротѣ и парадоксальности. Иисусъ идетъ отъ высшаго къ низшему, Ницше же идетъ отъ низшаго къ высшему. Въ первомъ случаѣ Богъ становится человѣкомъ, нисходитъ. Во второмъ случаѣ человѣкъ хочетъ стать сверхчеловѣкомъ, богомъ, восходитъ. Въ основѣ перваго движенія лежитъ гордость, сознаніе своего высокаго положенія, въ основѣ второго движенія лежитъ смиреніе, сознаніе своего низкаго положенія. Такъ можно было бы сказать, что всякій *ragueur* есть самый смиренный человѣкъ. Ницше не былъ, конечно, *ragueur*, его проблема иная. Въ дѣйствительности смиреніе вовсе не есть исходное состояніе, а есть задача. Сьюарсъ думаетъ, что конецъ комедіи «я» есть переходъ къ простой истинѣ и къ настоящему. Но онъ дѣлаетъ себѣ иллюзію. Онъ продолжаетъ комедію, онъ въ сложномъ, а не простомъ, онъ въ прошломъ и будущемъ, а не въ настоящемъ. Въ коммунизмѣ продолжается комедія эгоцентризма, комедія непросвѣтленной самости. Уничтоженіе «я» въ коммунизмѣ есть одна изъ комедій эгоцентризма. Это все та же старая, какъ міръ, комедія первороднаго грѣха. Къ коммунизмѣ есть несомнѣнное заданіе соціальной правды. Но это заданіе искажено комедіей эгоцентризма, принявшей новыя формы уничтоженія «я». Побѣда надъ первороднымъ грѣхомъ есть не уничтоженіе «я», а его просвѣтленіе и преображеніе, соединеніе его не съ *quelque chose*, не съ безликимъ универсумомъ, равнодушнымъ къ человѣку, а съ Богомъ и черезъ Бога съ міромъ и другими людьми. Вся конструкція Сьюареса, очень тонкая и вѣроятно своей тонкостью глубоко возмущившая бы Ленина, есть одна изъ утопій, не только соціальныхъ, но и метафизическихъ утопій совершеннаго состоянія внѣ побѣды надъ первороднымъ грѣхомъ, утопій основанныхъ на вѣрѣ въ этотъ падшій міръ, подмѣнившей вѣру въ Бога. Тонкость мысли у Сьюареса существуетъ не смотря на остатки теософіи и на поверхностное увлеченіе коммунизмомъ.

Николай Бердяевъ.

Извѣстный марбургскій протестантскій богословъ и историкъ религіи Рудольфъ Отто, авторъ книги «Das Heilige», посвятилъ свое новое замѣчательное религіозно-историческое изслѣдованіе двумъ центральнымъ идеямъ христіанства: идеямъ *Царства Божія* и *Сына Человѣческаго*. Онъ ставитъ себѣ задачей вскрыть первоисточники этихъ идей въ древнихъ религіяхъ Востока и выслѣдить нити, связующія ихъ съ христіанствомъ, т. е. выяснитъ посредствующія звенья, черезъ которыя они оказали вліяніе на ученіе и проповѣдь Иисуса Христа. При этомъ имъ отнюдь не руководитъ намѣреніе подкопаться подъ христіанство съ цѣлью низвести его съ его недосигаемо высокаго пьедестала и подорвать вѣру въ христіанское откровеніе. Какъ разъ наоборотъ: основываясь на своей изумительной эрудиціи въ религіозно-исторической области, авторъ старается путемъ критическаго освѣщенія историческихъ фактовъ и анализа религіозныхъ документовъ, выяснитъ подлинный характеръ и подлинное значеніе евангельскаго преданія, подвести подъ него прочный историческій фундаментъ, опредѣлитъ христіанству его незамѣнимое мѣсто въ развитіи религіозной жизни человѣчества и такимъ образомъ преодолѣть скептическое отношеніе къ истинамъ христіанской вѣры.

Исходной точкой своего изслѣдованія авторъ дѣлаетъ вопросъ о личности Иисуса Христа, котораго онъ на основаніи неоспоримыхъ историческихъ свидѣтельствъ характеризуетъ какъ галилейскаго странника-проповѣдника и чудотворнаго пѣлителя и приурочиваетъ къ опредѣленному типу *эсхатологическихъ* проповѣдниковъ, такъ какъ главной темой его благоговѣствованія безспорно является тема Царства Небеснаго. Авторъ придаетъ большое значеніе тому обстоятельству, что Иисусъ галилеянинъ. Дѣло въ томъ, что Галилея была страной хотя и иудаизованной, но въ то же время широко открытой вліянію различныхъ религіозныхъ ученій, проникавшихъ туда съ востока. Отсюда слѣдуетъ допустимость и обоснованность предположенія, что Иисусъ вращался не только въ замкнутомъ кругу религіозныхъ представленій односторонне-ортодоксальнаго іудейства, но усваивалъ религіозныя идеи также изъ другихъ источниковъ.

Концепція Царства Небеснаго восходитъ къ древнѣйшей арійской религіи, возникшей на почвѣ Индіи (Assura-Religion). Отсюда она переходитъ къ иранскимъ племенамъ въ религію Зендъ Авесты, пророкомъ которой является Зороастръ и которая по сравненію съ первой должна быть признана высшей ступенью, ибо содержитъ знаменательную идею борьбы божественнаго начала съ противобожественнымъ, Ормузда съ Ариманомъ, свѣта съ тьмой и кромѣ того эсхатологіи въ идеѣ свѣтопреставленія. Вполнѣ самостоятельно идея Царства Небеснаго появляется въ еврейской религіозной эволюціи. Здѣсь мы впервые наталкиваемся на нее въ апокрифической книгѣ Премудрости Соломоновой. Обѣ линіи развитія скрещиваются въ позднѣйшей еврейской апокалиптикѣ, получившей литературное выраженіе въ апокрифической книгѣ Эноха. Эта то книга и служить, по мнѣнію автора, посредствующимъ звеномъ между древними религіями Востока и ученіемъ Христа. Авторъ показываетъ, что кругъ ея религіозныхъ представленій не является исключительнымъ продуктомъ еврейской религіозной мысли, но что мы здѣсь имѣемъ дѣло съ творческимъ синтезомъ обусловленнымъ соприкосновеніемъ двухъ религіозныхъ міровъ: арійскаго и іудейскаго. Въ ней сплетаются иранскія и

іудейскія ожиданія конца міра. Въ ней же развивается концепція Сына Человѣческаго, играющая столь важную роль въ ученіи Христа. Кругъ религіозныхъ идей Эноховой книги и есть по преимуществу та духовная атмосфера, въ которой — какъ думаетъ авторъ — складывается ученіе Іисуса Христа, что однако ничуть не идетъ въ ущербъ его религіозной самобытности. Ибо существенныя черты этого ученія, несмотря на то, отличаются полною оригинальностью и коренятся въ духовной личности Іисуса Христа.

Обращаясь къ объясненію евангельской проповѣди Спасителя, авторъ рѣшительно — и, какъ мнѣ кажется, съ полнымъ правомъ — отвергаетъ точку зрѣнія діалектическаго богословія. Всѣ попытки толковать ученіе Христа при помощи понятій этого богословія, а тѣмъ паче родственной ему современной экзистенціальной философіи (Гейдеггеръ, Ясперсъ) въ своемъ стремленіи къ его модернизации только искажаютъ его. Въ проповѣди Іисуса дѣло идетъ совсѣмъ не о существованіи (Existenz) человѣка (которое конечно предполагается), но объ его оправданіи передъ Богомъ. Благовѣствованіе Христа общаетъ человѣку не обезпеченіе его существованія (вѣдь таковое возможно и въ аду), но его спасеніе (Heil). Вопросъ же о спасеніи никоимъ образомъ не можетъ быть сведенъ къ вопросу о существованіи. Излобленное въ діалектическомъ богословіи и въ экзистенціальной философіи понятіе «кризиса» по мнѣнію автора не приложимо къ ученію Христа и только затемняетъ его.

Противопоставляя личность Христа личности Іоанна Крестителя, авторъ указываетъ на нѣкоторыя отличительныя оригинальныя черты его проповѣди. Тогда какъ Іоаннъ Креститель прежде всего призываетъ людей къ покаянію и грозитъ имъ судомъ Божіаго гнѣва, проповѣдь Іисуса Христа есть по преимуществу обѣтованіе Царства Небеснаго. Но важнѣе всего то, что идея Царства Небеснаго у Іисуса Христа отличается полною оригинальностью. Въ ея своеобразномъ антиномизмѣ сказывается ирраціональность эсхатологии Христа: съ одной стороны Царство Небесное наступитъ въ будущемъ, съ другой оно уже дѣйствуетъ въ настоящемъ, чѣмъ между прочимъ и объясняется власть Христа надъ бѣсами, которыхъ онъ изгоняетъ изъ одержимыхъ ими. Съ этой точки зрѣнія Отто глубокомысленно толкуетъ изреченіе Евангелія: *he basileia biazetai* (Мѡ. 12, II) и притчи о Царствѣ Небесномъ.

Идея Сына Человѣческаго равнымъ образомъ отмѣчена у Христа новой многозначительной чертой, о которой въ прежнихъ концепціяхъ этой идеи и помину не было и которая въ то время должна была казаться въ высшей степени парадоксальной особенно въ связи съ мессіанскими чаяніями евреевъ. Эта черта заключается въ пророчествахъ Христа о будущемъ страданіи Сына Человѣческаго, въ тезисѣ, что искупительное страданіе входитъ въ призваніе Мессіи. Въ этомъ тезисѣ Христосъ осуществляетъ синтезъ идеи Сына Человѣческаго съ личностью страдающего и умирающаго Раба Божія изъ ветхозавѣтной книги пророка Ісаіи.

Я здѣсь, конечно, не могу слѣдить детально за тщательнымъ и тонкимъ критическимъ анализомъ евангельскихъ текстовъ, мастерски проведеннымъ авторомъ. Въ немъ главное достоинство книги и онъ свидѣтельствуетъ о глубокомъ проникновеніи въ духъ Христова ученія и о конгеніальномъ пониманіи религіозной сущности христіанства. Замѣчу только, что двѣ послѣднія части книги посвящены разбору евангельскихъ текстовъ о Тайной Вечери и о харизматической дѣятельности Христа, какъ чудотворца и

пророка, и толкованію этихъ текстовъ въ связи съ центральными идеями Царства Небеснаго и Сына Человѣческаго.

Отмѣчу въ заключеніе интересную сравнительную оцѣнку религиозныхъ идей попутно данную авторомъ въ концѣ отдѣла В. своей книги. Онъ говоритъ здѣсь о томъ, что на почвѣ аріиства возникли двѣ глубокия концепціи объ отношеніи человѣчества къ трансцендентно-божественному: Платоніовская концепція міра вѣчныхъ божественныхъ идей, возвышающихся подѣ бываніемъ и тлѣнностью и являющихся источникомъ всѣхъ животворныхъ истинъ человѣческаго бытія и могучая мистическая концепція древней Индіи о Вѣчно-Единомъ, въ которомъ растворяется множественность, раздѣльность и расщепленность мірового бытія и которое совпадаетъ съ внутреннею сущностью человѣка. По меньшей мѣрѣ равноцѣнной этимъ двумъ концепціямъ, скорѣе даже болѣе сильной и глубокой, авторъ признаетъ иранскую идею борьбы божественнаго начала съ демоническимъ и задачи человѣка ратовать за Бога противъ князя тьмы. Но и эта великая идея, по убѣжденію автора, получаетъ свою настоящую глубину только тогда, когда она исполнена и пронизана основной истиной религіи Израиля: вы должны быть *святые*, ибо *Я святъ*. Раскрытіе сокровеннаго смысла этого библейскаго реченія приводитъ къ дальнѣйшей истинѣ, что святымъ можетъ быть только тотъ, кого освятитъ Богъ. Идея эта завершается въ 53 главѣ книги пророка Исаи въ ирраціональномъ никакой теоріей не объемлемомъ переживаніи круга учениковъ обрѣтающихъ искупленіе и освященіе въ смиренно-добровольномъ, Богу преданномъ страданіи ихъ учителя.

Такимъ образомъ Отто приходитъ къ заключенію, что самая глубокая идея, которую мы встрѣчаемъ въ религіозной исторіи человѣчества возникла не въ умозрѣніи грековъ, индусовъ или иранцевъ, но родилась въ еврейскихъ душахъ.

Николай Бубновъ.

O e k u m e n i c a . Revue de Syntèse théologique, publiée sous les auspices du Conseil des Religions Etrangères de l'Eglise d'Angleterre. 1934. № I.

Обращаемъ вниманіе читателей, интересующихся экуменической проблемой, на только что появившійся новый журналъ, издаваемый «Комиссіей по иностраннымъ отношеніямъ» при арх. Кентерберійскомъ. Хотя изданіе имѣетъ оффиціозный характеръ, открывается посланіемъ арх. Кентерберійскаго, содержитъ въ себѣ статьи высшихъ представителей англиканской Церкви, но оно, на сколько можно судить по первому номеру, хотеть быть свободнымъ органомъ экуменическаго движенія. Къ сожалѣнію, первый номеръ не можетъ похвалиться особо важнымъ и цѣннымъ матеріаломъ, — хотя всѣ статьи въ немъ достаточно интересны. Но за то очень интересна и богата хроника, — этотъ отдѣлъ составляетъ удачно и внимательно. Хотѣлось бы видѣть въ новомъ журналѣ достаточно полную библіографію по экуменическому вопросу; то, что мы въ этомъ отдѣлѣ находимъ въ первомъ номерѣ, случайно и бѣдно. Въ этомъ отношеніи отмѣченный уже нами новый журналъ *Heiler's* — *Die Heilige Kirche* стоитъ несравнимо выше.

В. В. З.

